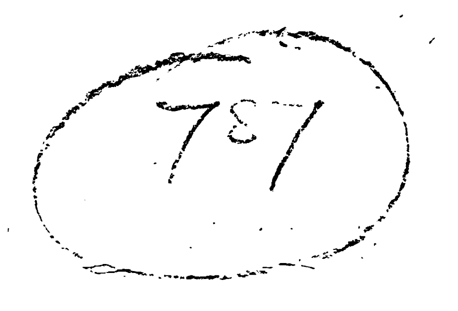
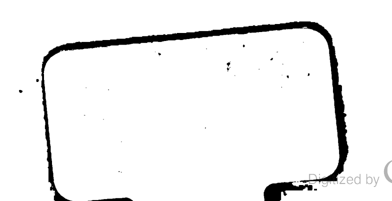
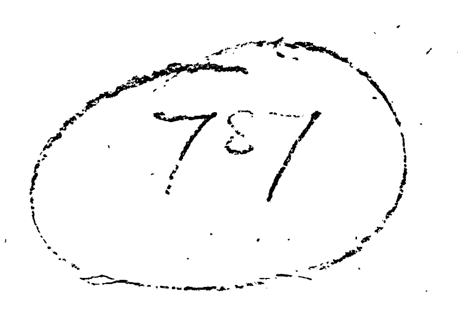






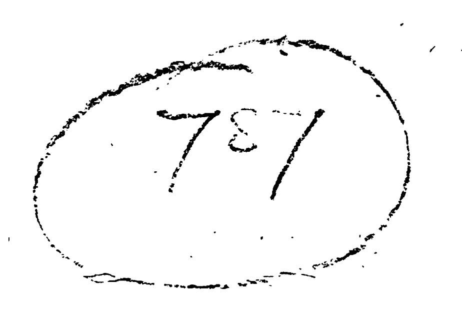





787

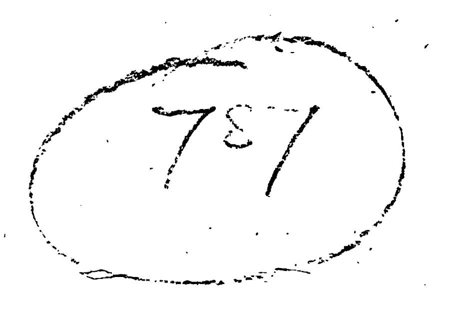


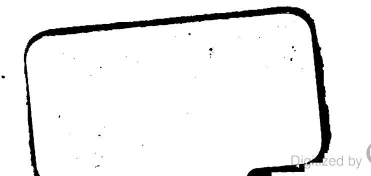












Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Fünfter Jahrgang. Drittes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1844.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Was Dogma und was nicht Dogma ist.

Anmerkung. Ueber den in der Aufschrift genannten Gegenstand befinden sich zwei Abhandlungen in dem ersten Jahrgange der Linzer theologisch-praktischen Monatschrift und in dem ersten Jahrgange von Frint's theologischer Zeitschrift. Auch in unsern Tagen ist der Gegenstand mehrseitig zur Sprache gebracht worden. Da jedoch, nach vielen Erscheinungen zu urtheilen, die genaue Kenntniß dessen, was Dogma und was nicht Dogma ist, noch immer nicht so verbreitet zu sein scheint, als das wohl zu wünschen wäre: so wird eine genaue Bestimmung dieses Gegenstandes auch in dieser Zeitschrift noch keineswegs zu den unnützen Arbeiten gerechnet werden dürfen. Uebrigens werde ich über diesen so alten Gegenstand wenig Neues vorzubringen haben und (größtentheils) nur sagen, was die berühmtesten und bewährtesten Theologen bereits vor mir darüber gesagt haben.

§. 1. Dogma in seiner etymologischen, biblischen und kirchlichen Bedeutung.

Dogma, abstammend von δοκεω videor, censeo, existimo, probo, oder von δοκει videtur, placet, bezeichnet eine Meinung, ein Gutdünken, ein Dafürhalten, (sententia, placitum); und kommt schon in der h. Schrift vor. Luk. 2, 1. heißt das von Kaiser Augustus ausgegangene Gebot, das ganze römische Reich zu schätzen, Dogma. Eben so werden Apostelg. 17, 7. die Prediger des Evangeliums zu Thessalonich beschuldigt, wider des Kaisers Gebot, Dogma (in der Grundsprache), einen andern denn ihn als König zu erkennen, gehandelt zu haben. Offenbar hat hier wie dort das Wort Dogma wesentlich denselben Sinn, den es auch

nach seiner etymologischen Ableitung hat: denn einem Gebote, Befehle ꝛc. geht immer ein Gutachten, Gutscheinen ꝛc. vorher und liegt demselben zu Grunde. Apostelgesch. 15, 28. schreiben die zu Jerusalem versammelten Apostel an die Christen zu Antiochia: „Es hat geschienen (gefallen ἔδοξε) dem h. Geist und uns, euch weiter keine Last aufzulegen, als diese nothwendigen Stücke;“ wornach also auch die den Antiochenern gegebene Vorschrift, sich der Götzenopfer, des Blutes, des Erstickten und der Hurerei zu enthalten, ein Dogma ist. Unstreitig wieder derselbe Sinn des Wortes. Es wäre sohin nach dem Sprachgebrauche der Bibel jeder Befehl, jede Vorschrift, jedes Gebot, welches nach einem vorhergegangenen Gutachten erlassen worden, ein Dogma. —

Der kirchliche Sprachgebrauch versteht unter Dogma jeden Bestandtheil der christlichen (Glaubens- und Sitten-) Lehre. Also jede von Christus geoffenbarte oder als früher geoffenbart bestätigte Lehre, die uns sagt, was wir glauben und thun sollen, ist nach dem kirchlichen Sprachgebrauche Dogma, christliches und, wenn die katholische Kirche sich dazu bekennt, katholisches Dogma. In diesem Sinne kommt das Wort Dogma schon bei Ignatius Martyr ad Magnes. cap. 13. vor, wo es heißt: „Strebet dahin, daß ihr befestiget werdet in den Dogmen (δογμασι) des Herrn und der Apostel.“ Jeder sieht aber, daß diese kirchliche Bedeutung des Wortes Dogma mit seiner biblischen und dann weiter auch mit seiner etymologischen Bedeutung dem Wesentlichen nach zusammenfällt.

§. 2. Angabe alles dessen, was als christliches Dogma anzunehmen und zu glauben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß jede Lehre, welche Christus selbst vorgetragen hat, christliches Dogma sey und als wahr angenommen werden müsse. Aber Christus hat nicht alle und jede Lehre des Heils selbst vorgetragen. Er sagt Joh. 16, 12, 13, 14: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es

anjetzt nicht tragen. Wenn er aber kömmt, der Geist der Wahrheit, der wird euch alle Wahrheit lehren. Denn er wird nicht aus sich selbst reden; sondern was er hören wird, das wird er reden .... Derselbige wird mich verherrlichen, denn vom Meinigen wird er nehmen und euch verkündigen." Und Joh. 14, 26: „Der Tröster aber, der h. Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch Alles lehren, und euch erinnern an das, was ich euch gesagt habe." Hiernach sollte der h. Geist die Apostel nicht bloß erinnern an das, was Christus ihnen bereits gesagt hatte; er sollte denselben auch mittheilen, was Christus ihnen noch nicht gesagt und darum nicht gesagt hatte, weil sie es noch nicht zu tragen vermocht; ja er sollte sie *alle Wahrheit* lehren — nämlich (nach jener ersten Stelle) alle *zur Sache Jesu gehörende* Wahrheit. Es unterliegt daher ebenfalls keinem Zweifel, *daß auch alle nach dem Hingang Jesu zum Vater den Aposteln durch den h. Geist mitgetheilte und von denselben als solche verkündigte Wahrheit christliches Dogma* sey. Insbesondere ist hier noch zu bemerken, daß *Paulus*, nach seiner ausdrücklichen Versicherung Gal. 1, 11, 12., das von ihm gepredigte Evangelium nicht von einem Menschen, sondern von dem Herrn selbst (ἀλλα δι' ἀποκαλυψεως Ιησου Χριστου), welcher aber damals schon in den Himmel aufgefahren war, empfangen habe. — Mit dem Tode der Apostel aber war die Reihe der *für alle Menschen bestimmten* göttlichen Offenbarungen geschlossen; und keine neue solche Offenbarungen sind von da an mehr zu erwarten. Wir ersehen das aus der vorhin angeführten Verheißung Jesu, den Aposteln durch den h. Geist *alle* (zu seiner Sache gehörende) Wahrheit mitzutheilen; wir ersehen aus dieser Verheißung wenigstens das, daß schon den *Aposteln* alle (zur Sache Jesu gehörende) Wahrheit mitgetheilt werden sollte und daher ohne Zweifel auch mitgetheilt worden sei." Aber die Apostel versichern auch ausdrücklich, die *ganze* Heilslehre ihren Zeitgenossen verkündigt zu haben.

Paulus betheuert in seiner Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus feierlich, „von dem, was heilsam ist, ihnen nichts vorenthalten .... ihnen den ganzen Rathschluß Gottes verkündigt zu haben. Apostelgesch. 20, 20, 27. Dasselbe muß auch, ohne allen weiteren Beweis, von den übrigen Aposteln angenommen und geglaubt werden. Zudem weisen die Apostel ihre Jünger nicht auf neue, noch zu erhaltende Offenbarungen hin; sondern sie prägen denselben ein, dasjenige sorgfältig zu bewahren, was ihnen anvertraut worden, und, was sie vor vielen Zeugen von ihnen (den Aposteln) gehört, zuversichtlichen Menschen beizubringen, die fähig seyen, auch Andere zu lehren. I. Timoth. 6, 20. II. Timoth. 2, 2. 3, 14. — Eben dieses, daß mit dem Tode der Apostel die Zeit der göttlichen für alle Menschen bestimmten Offenbarungen abgeschlossen sey, ist von jeher die Ueberzeugung der Christen, wenigstens der großen Mehrheit der Christen, d. h. der katholischen Christen, gewesen: wohl haben diese zu allen Zeiten geglaubt daß der h. Geist stets mit der Kirche Christi sey; aber nicht, damit unter diesem Beistande des h. Geistes die Summe der Offenbarungslehren von Zeit zu Zeit durch neue vermehrt werden sollte, sondern damit die schon gegebenen Offenbarungen in ihrer Reinheit und Vollständigkeit erhalten und unter den Menschen immer weiter ausgebreitet würden. Vincentius Lirinensis sagt Commonit. cap. 23.: „Die Kirche Christi, die sorgfältige und behutsame Bewahrerin der bei ihr hinterlegten Dogmen, ändert niemals etwas an denselben, nimmt nichts hinweg, setzt nichts hinzu; sie schneidet nichts Nothwendiges davon hinweg, fügt nichts Ueberflüssiges hinzu; sie verliert nicht das Ihrige, nimmt aber auch Fremdes nicht auf; sondern sie ist mit allem Eifer einzig darauf bedacht, das Alte (Hergebrachte) treu und weise so zu behandeln, daß sie dem, was vor Alters (nur) angefangen und unausgebildet war, eine genaue und glatte Form ertheile; das, was schon klar und deutlich dargestellt, befestige und bekräftige; und (endlich) das, was befestigt und

genau bestimmt war, bewahre. Was hat sie endlich durch ihre Konzilienschlüsse anders angestrebt, als daß das, was vorher schlichtweg (simpliciter) geglaubt wurde, nachher fester (diligentius) geglaubt würde; daß das, was vorher weniger nachdrücklich (lentius) gepredigt wurde, nachher mit mehr Eifer (instantius) gepredigt würde; daß das, was vorher ohne viele Untersuchung (securius) verehrt wurde, nachher um so sorgfältiger (sollicitius) ausgeziert würde." Vincentius Lirinensis sagt zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, daß die Kirche seit dem Tode der Apostel keine neue Offenbarungen mehr zu erwarten habe; aber das versteht sich dann von selbst, wenn sie, wie er in der angeführten Stelle lehrt, nur eine sorgfältige und behutsame Bewahrerin der bei ihr hinterlegten Dogmen ist. Ein anderer, nach Vincentius Lirinensis lebender Skribent, Marentius, sagt libell. fidei cap. 1. (in einer Note Klüpfel's zu des Vincent. Lirin. Comm. c. 32.): „Es ist gottlos zu glauben, daß der Glaube der Katholiken einen Zuwachs (augmentum) erhalten könne. Da er vollkommen und vollständig in Allem ist, so kann er keinen Zuwachs erhalten. Denn das erhält ohne Zweifel einen Zuwachs (ist eines Zuwachses fähig), was unvollkommen ist." Hierüber gilt dasselbe. Und lange vor Vincentius und Marentius sagt Irenäus lib. 3. c. 4.: „Man muß die Wahrheit nicht noch anderwärts suchen, die man leicht von der Kirche erhalten kann; indem die Apostel Alles, was (Heils-) Wahrheit ist, (in dieselbe) als in eine reiche Vorrathskammer auf das vollständigste niedergelegt haben." Dasselbe ist auch die Ueberzeugung aller neuern katholischen Theologen. Zwei derselben mögen für Alle sprechen. Holden sagt divinae fid. analys. lib. 1. cap. 9.: „Jeder Artikel des geoffenbarten Glaubens stützet sich nothwendig auf die Autorität des offenbarenden Gottes; daß aber neue Offenbarungen der Kirche zu Theile werden, welche Dogmen des katholischen Glaubens gründen, hat noch kein Katholik anerkannt; daß also die Zahl der

n er aber kömmt, der Geist
lle Wahrheit lehren. Denn
sondern was er hören
e wird mich verherr-
en und euch ver-
aber, der h.
men, der
, was ich
die Apostel
n bereits ge-
n, was Chri-
t gesagt hatte,
; ja er sollte sie
(nach jener ersten
örende Wahrheit.
Zweifel, daß auch
n zum Vater den
itgetheilte und von
kündigte Wahrheit
nsbesondere ist hier noch zu
h seiner ausdrücklichen Ver-
. das von ihm gepredigte Evan-
enschen, sondern von dem Herrn
ως Ιησου Χριστου), welcher aber
mmel aufgefahren war, empfangen
e der Apostel aber war die Reihe der
n bestimmten göttlichen Offenbarun-
keine neue solche Offenbarungen sind von
warten. Wir ersehen das aus der vorhin
eißung Jesu, den Aposteln durch den h. Geist
Sache gehörende) Wahrheit mitzutheilen; wir
ser Verheißung wenigstens das, daß schon den
lle (zur Sache Jesu gehörende) Wahrheit mitge-
te und daher ohne Zweifel auch mitgetheilt
die Apostel versichern auch ausdrücklich, die
ihren Zeitgenossen verkündigt zu haben.

nach seiner etymologischen Ableitung hat: denn einem Gebote, Befehle rc. geht immer ein Gutachten, Gutscheinen rc. vorher und liegt demselben zu Grunde. Apostelgesch. 15, 28. schreiben die zu Jerusalem versammelten Apostel an die Christen zu Antiochia: „Es hat geschienen (gefallen ἔδοξε) dem h. Geist und uns, euch weiter keine Last aufzulegen, als diese nothwendigen Stücke;" wornach also auch die den Antiochenern gegebene Vorschrift, sich der Götzenopfer, des Blutes, des Erstickten und der Hurerei zu enthalten, ein Dogma ist. Unstreitig wieder derselbe Sinn des Wortes. Es wäre sohin nach dem Sprachgebrauche der Bibel jeder Befehl, jede Vorschrift, jedes Gebot, welches nach einem vorhergegangenen Gutachten erlassen worden, ein Dogma. —

Der kirchliche Sprachgebrauch versteht unter Dogma jeden Bestandtheil der christlichen (Glaubens- und Sitten-) Lehre. Also jede von Christus geoffenbarte oder als früher geoffenbart bestätigte Lehre, die uns sagt, was wir glauben und thun sollen, ist nach dem kirchlichen Sprachgebrauche Dogma, christliches und, wenn die katholische Kirche sich dazu bekennt, katholisches Dogma. In diesem Sinne kommt das Wort Dogma schon bei Ignatius Martyr ad Magnes. cap. 13. vor, wo es heißt: „Strebet dahin, daß ihr befestiget werdet in den Dogmen (δόγμασι) des Herrn und der Apostel." Jeder sieht aber, daß diese kirchliche Bedeutung des Wortes Dogma mit seiner biblischen und dann weiter auch mit seiner etymologischen Bedeutung dem Wesentlichen nach zusammenfällt.

§. 2. Angabe alles dessen, was als christliches Dogma anzunehmen und zu glauben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß jede Lehre, welche Christus selbst vorgetragen hat, christliches Dogma sey und als wahr angenommen werden müsse. Aber Christus hat nicht alle und jede Lehre des Heils selbst vorgetragen. Er sagt Joh. 16, 12, 13, 14: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es

anjeẞt nicht tragen. Wenn er aber kömmt, der Geist der Wahrheit, der wird euch alle Wahrheit lehren. Denn er wird nicht aus sich selbst reden; sondern was er hören wird, das wird er reden.... Derselbige wird mich verherrlichen, denn vom Meinigen wird er nehmen und euch verkündigen." Und Joh. 14, 26: „Der Tröster aber, der h. Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch Alles lehren, und euch erinnern an das, was ich euch gesagt habe." Hiernach sollte der h. Geist die Apostel nicht bloß erinnern an das, was Christus ihnen bereits gesagt hatte; er sollte denselben auch mittheilen, was Christus ihnen noch nicht gesagt und darum nicht gesagt hatte, weil sie es noch nicht zu tragen vermocht; ja er sollte sie alle Wahrheit lehren — nämlich (nach jener ersten Stelle) alle zur Sache Jesu gehörende Wahrheit. Es unterliegt daher ebenfalls keinem Zweifel, daß auch alle nach dem Hingang Jesu zum Vater den Aposteln durch den h. Geist mitgetheilte und von denselben als solche verkündigte Wahrheit christliches Dogma sey. Insbesondere ist hier noch zu bemerken, daß Paulus, nach seiner ausdrücklichen Versicherung Gal. 1, 11, 12., das von ihm gepredigte Evangelium nicht von einem Menschen, sondern von dem Herrn selbst (ἀλλα δι' ἀποκαλυψεως Ιησου Χριστου), welcher aber damals schon in den Himmel aufgefahren war, empfangen habe. — Mit dem Tode der Apostel aber war die Reihe der für alle Menschen bestimmten göttlichen Offenbarungen geschlossen; und keine neue solche Offenbarungen sind von da an mehr zu erwarten. Wir ersehen das aus der vorhin angeführten Verheißung Jesu, den Aposteln durch den h. Geist alle (zu seiner Sache gehörende) Wahrheit mitzutheilen; wir ersehen aus dieser Verheißung wenigstens das, daß schon den Aposteln alle (zur Sache Jesu gehörende) Wahrheit mitgetheilt werden sollte und daher ohne Zweifel auch mitgetheilt worden sei." Aber die Apostel versichern auch ausdrücklich, die ganze Heilslehre ihren Zeitgenossen verkündigt zu haben.

Paulus betheuert in seiner Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus feierlich, „von dem, was heilsam ist, ihnen nichts vorenthalten .... ihnen den ganzen Rathschluß Gottes verkündigt zu haben. Apostelgesch. 20, 20, 27. Dasselbe muß auch, ohne allen weiteren Beweis, von den übrigen Aposteln angenommen und geglaubt werden. Zudem weisen die Apostel ihre Jünger nicht auf neue, noch zu erhaltende Offenbarungen hin; sondern sie prägen denselben ein, dasjenige sorgfältig zu bewahren, was ihnen anvertraut worden, und, was sie vor vielen Zeugen von ihnen (den Aposteln) gehört, zuversichtlichen Menschen beizubringen, die fähig seyen, auch Andere zu lehren. I. Timoth. 6, 20. II. Timoth. 2, 2. 3, 14. — Eben dieses, daß mit dem Tode der Apostel die Zeit der göttlichen für alle Menschen bestimmten Offenbarungen abgeschlossen sey, ist von jeher die Ueberzeugung der Christen, wenigstens der großen Mehrheit der Christen, d. h. der katholischen Christen, gewesen: wohl haben diese zu allen Zeiten geglaubt daß der h. Geist stets mit der Kirche Christi sey; aber nicht, damit unter diesem Beistande des h. Geistes die Summe der Offenbarungslehren von Zeit zu Zeit durch neue vermehrt werden sollte, sondern damit die schon gegebenen Offenbarungen in ihrer Reinheit und Vollständigkeit erhalten und unter den Menschen immer weiter ausgebreitet würden. Vincentius Lirinensis sagt Commonit. cap. 23.: „Die Kirche Christi, die sorgfältige und behutsame Bewahrerin der bei ihr hinterlegten Dogmen, ändert niemals etwas an denselben, nimmt nichts hinweg, setzt nichts hinzu; sie schneidet nichts Nothwendiges davon hinweg, fügt nichts Ueberflüssiges hinzu; sie verliert nicht das Ihrige, nimmt aber auch Fremdes nicht auf; sondern sie ist mit allem Eifer einzig darauf bedacht, das Alte (Hergebrachte) treu und weise so zu behandeln, daß sie dem, was vor Alters (nur) angefangen und unausgebildet war, eine genaue und glatte Form ertheile; das, was schon klar und deutlich dargestellt, befestige und bekräftige; und (endlich) das, was befestigt und

genau bestimmt war, bewahre. Was hat sie endlich durch ihre Konzilienschlüsse anders angestrebt, als daß das, was vorher schlichtweg (simpliciter) geglaubt wurde, nachher fester (diligentius) geglaubt würde; daß das, was vorher weniger nachdrücklich (lentius) gepredigt wurde, nachher mit mehr Eifer (instantius) gepredigt würde; daß das, was vorher ohne viele Untersuchung (securius) verehrt wurde, nachher um so sorgfältiger (sollicitius) ausgeziert würde." Vincentius Lirinensis sagt zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, daß die Kirche seit dem Tode der Apostel keine neue Offenbarungen mehr zu erwarten habe; aber das versteht sich dann von selbst, wenn sie, wie er in der angeführten Stelle lehrt, nur eine sorgfältige und behutsame Bewahrerin der bei ihr hinterlegten Dogmen ist. Ein anderer, nach Vincentius Lirinensis lebender Skribent, Marentius, sagt libell. fidei cap. 1. (in einer Note Klüpfel's zu des Vincent. Lirin. Comm. c. 32.): „Es ist gottlos zu glauben, daß der Glaube der Katholiken einen Zuwachs (augmentum) erhalten könne. Da er vollkommen und vollständig in Allem ist, so kann er keinen Zuwachs erhalten. Denn das erhält ohne Zweifel einen Zuwachs (ist eines Zuwachses fähig), was unvollkommen ist." Hierüber gilt dasselbe. Und lange vor Vincentius und Marentius sagt Irenäus lib. 3. c. 4.: „Man muß die Wahrheit nicht noch anderwärts suchen, die man leicht von der Kirche erhalten kann; indem die Apostel Alles, was (Heils-) Wahrheit ist, (in dieselbe) als in eine reiche Vorrathskammer auf das vollständigste niedergelegt haben." Dasselbe ist auch die Ueberzeugung aller neuern katholischen Theologen. Zwei derselben mögen für Alle sprechen. Holden sagt divinae fid. analys. lib. 1. cap. 9.: „Jeder Artikel des geoffenbarten Glaubens stützet sich nothwendig auf die Autorität des offenbarenden Gottes; daß aber neue Offenbarungen der Kirche zu Theile werden, welche Dogmen des katholischen Glaubens gründen, hat noch kein Katholik anerkannt; daß also die Zahl der

Artikel des geoffenbarten und katholischen Glaubens vergrößert werden könne, kann nur ein Ignorant oder ein Kalumniant behaupten.“ Muratori sagt lib. 1. de ingen. moder. (S. 166. der deutschen Uebers. von Biunde und Braun): „Die Ansicht des Vincentius von Lerin ist bekannt, der Folgendes über die Kirche schreibt:“ „„Sie stellt keine neue Dogmen auf, sondern stellt die alten an's Licht.““ „Denn die Lehre, welche Christus vorgetragen, war vollkommen und vollständig, und ohne eine Sünde zu begehen, können wir nichts zu derselben hinzusetzen, weil wir sie dadurch fälschlich und leichtsinnig als mangelhaft oder unvollendet erklären würden. Ich weiß es, sagte jenes samaritanische Weib, daß der Messias kommt. Wenn nun der kommt, so wird er uns Alles lehren. Und selbst Christus hat alles, was er vom Vater gehört, uns bekannt gemacht, und er hat seinen Aposteln befohlen, den Völkern alles zu verkünden, was er ihnen aufgetragen hat. Die Kirche stellt also keine neue Dogmen auf, sondern nur die alten (nämlich die den Aposteln durch Christus und seinen h. Geist geoffenbarten) werden wieder vorgetragen, die dunkeln werden erklärt, und dieselben, welche Christus gelehret hat, werden vertheidigt, und somit kann die Kirche nichts lehren, was auf Offenbarungsglauben hin (fide divina) geglaubt werden muß, als was in den geschriebenen oder nichtgeschriebenen Worten Christi gelegen ist, und was daraus vermittelst einer richtigen Auslegung und Argumentation hergeleitet werden kann. Nach den Verheißungen Christi aber hat die Kirche von jeher den Beistand des h. Geistes gehabt, wird ihn auch immer haben, nicht, damit neue Offenbarungen gegeben, oder damit durch den Mund der Kirche neue Dogmen verkündigt werden, sondern damit die Auslegung und das Raisonnement der Kirche, wenn sie die h. Schriften und die alten Ueberlieferungen fleißig erforscht, richtig seyen, und kein Irrthum sich in dieselben einschleiche.“

Dasselbe lehrt Muratori in demselben Kapitel, weiter unten (S. 180); und cap. 16. (S. 220) heißt es: „Bloß das macht den christlichen Glauben aus, was Gott durch seinen Sohn, durch die Propheten und durch die Apostel geoffenbart hat. Dem kann nichts hinzugefügt, davon kann nichts hinweggenommen werden. Nur die Kirche kann und muß ohne Gefahr, zu irren, erklären, was Gott geoffenbart hat; durch diese Erklärungen werden aber keine neue Dogmen aufgestellt, sondern die alten werden nur in ein helleres Licht gesetzt oder gegen falsche und neuernde Erklärungen vertheidigt. Die Stellen der Apostel und der Väter, auf welchen diese ganz ausgemachte Wahrheit beruht, hier alle anzuführen, das würde den Leser zu lange aufhalten; ich will deßwegen nur dieses sagen, was eine allgemein angenommene Wahrheit ist: die Lehre Christi sey absolut vollkommen, es könne nichts hinzugethan noch davon genommen werden; es sey verboten, irgend etwas für eine Glaubenslehre anzunehmen, das nicht von Gott selbst entweder durch die h. Schrift oder durch die Tradition, gleichsam von Mund zu Mund, auf uns fortgepflanzt worden; man dürfe keine neue Offenbarungen erwarten oder annehmen; auch selbst dann, wenn von einem Apostel oder gar von einem Engel etwas Neues als neuerdings geoffenbart ausgegeben und als ein christliches Dogma, das auf übernatürlichen Glauben angenommen werden muß, aufgestellt wird, müsse man dasselbe ohne Weiteres verwerfen; eine Neuerung sey als ein Zeichen des Irrthums anzusehen, und die Häretiker seyen deßwegen zu verdammen, weil sie neue Offenbarungen in die alte Lehre Christi einschieben wollen *).“ Wenn aber die Apostel alle Heilswahrheit durch Christus und den h. Geist erkannt haben

*) In wiefern die Stellen Muratori's und des Vinzenz von Lerin über die Kirche und deren Befugnisse sprechen, gehören dieselben zwar nicht zunächst zu dem in diesem §. besprochenen Thema; ich führte sie aber auch hierüber an, um später darauf verweisen zu können.

und mit ihrem Tode die Zeit der für alle Menschen bestimmten Offenbarungen abgeschlossen ist: dann werden die Apostel von dem Kirchenrathe von Trient (sess. 4. decret. de canonic. script.) mit allem Rechte als die „Quelle aller, sowohl heilsamen Wahrheit als Lehre der Sitten" (tanquam fons omnis, et salutaris veritatis, et morum disciplinae) betrachtet; und wenn sie, wie allgemein geglaubt wird, in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar waren, dann ist auch wirklich Alles, was sie als göttliche Offenbarung verkündigten, christliches Dogma.

Anmerkung. Alles, was Christus (unmittelbar durch sich selbst, oder mittelbar durch den h. Geist) den Aposteln geoffenbart und diese als Offenbarungslehre der Welt verkündigt haben, muß auf die Autorität des offenbarenden Gottes, also fide divina*) geglaubt werden. Denn wenn sich Gott würdigt, den Menschen manche für ihre Heilswirkung wichtige Wahrheiten durch irgend eine Offenbarung mitzutheilen; so müssen diese auch um der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes von den Menschen, die Kenntniß davon erhalten, angenommen und geglaubt werden: die geoffenbarten Wahrheiten nicht annehmen und glauben wollen hieße, entweder die Allwissenheit oder die Wahrhaftigkeit oder beide Eigenschaften Gottes läugnen.

§. 3. Die Quellen des christlichen Dogma.

Die Apostel haben Alles, was ihnen von Christus und dem h. Geiste geoffenbart wurde (den ganzen Rathschluß Gottes, wie Paulus sich ausdrückt Apostelg. 20, 27.), ihren Zeitgenossen verkündigt, zunächst mündlich, dann aber auch zum großen Theile zugleich schriftlich. Was sie mündlich verkündigt haben, wurde auch mündlich, später aber auch durch nichtapostolische Schriften auf die Nachkommen fortgepflanzt. Und so ist denn alle,

---

*) „Göttlicher Glaube (fides divina) ist: glauben auf das Ansehen des offenbarenden Gottes, auf welchem Ansehen allein er ganz beruht;" sagt Veronius regul. fid. cap. 1. §. 1.



sowohl heilsame Wahrheit als Lehre der Sitten (wie das Konzil von Trient sess. 4. decret. de canon. scripturis sagt) enthalten in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen*) Traditionen, welche, durch Christi Mund von den Aposteln vernommen, oder von den Aposteln selbst her, auf Eingebung des heiligen Geistes, gleichsam von Hand zu Hand übergeben, bis zu uns gekommen sind. Wenigstens die katholische Kirche nimmt sowohl jene geschriebenen Bücher als auch diese ungeschriebenen Traditionen als Quellen der geoffenbarten christlichen Heilslehre an. „Nach dem Vorgang und Beispiel der rechtgläubigen Väter, nimmt die heilige, allgemeine und allgemein gültige Synode von Trient (so heißt es am eben a. O.) alle Bücher, sowohl des Alten als des Neuen Testaments, indem der Eine Gott Urheber von dem einen wie von dem andern ist, wie auch die sowohl zum Glauben als zu den Sitten gehörenden Traditionen als entweder mündlich von Christus oder von dem h. Geiste diktirt, und durch ununterbrochene Abfolge in der katholischen Kirche bewahrt, mit gleicher Frömmigkeit und Ehrfurcht an.“ Also die Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie die beschriebenen Traditionen sind die Quellen, und zwar die einzigen Quellen des christlichen Dogma. Auch die Schriften des Alten Testaments? Enthalten denn auch diese Schriften, was Christus gelehrt oder der h. Geist den Aposteln mitgetheilt hat? Allerdings steht in diesen Schriften nicht zunächst was Christus und der h. Geist den Aposteln geoffenbart haben; aber Christus hat wiederholt den Inhalt derselben für göttliche Offenbarung erklärt und betheuert, daß er nicht gekommen sei, das alte Gesetz aufzulösen, sondern zu vervollkommenen und zur Vollendung zu bringen. Und so sind ja auch die Glaubens- und Sittenlehren des Alten Testaments, als

---

*) ungeschrieben im Gegensatze zu den geschriebenen Büchern der h. Schrift.

welche hier allein in Betracht kommen*), Lehren Jesu, christliche Dogmen.

§. 4. Die verschiedenen Wege, die christlichen Dogmen zu erkennen. Katholisches Dogma.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß Alles, was als Glaubens- und Sittenlehre in den im vorigen §. genannten Quellen enthalten, christliches Dogma sei, wenigstens ein solches Dogma an sich (dogma quoad se) sei. Aber das Dogma an sich muß auch Dogma für uns (dogma quoad nos) werden, d. h. es muß auch als christlich geoffenbarte Wahrheit von uns erkannt werden. Wie gelangen wir zu dieser Erkenntniß?

„Für den Katholiken (so antwortet auf diese Frage die theologische Zeitschrift von Frint am angeführten Orte S. 285 — 286) ist es eine ausgemachte Sache, daß die h. Schrift und die Tradition die Erkenntniß- und Beweisquellen der Offenbarung sind. Damit also eine gewisse Lehre ein Dogma für uns werde, müssen wir sie in der h. Schrift, oder in der mündlichen Ueberlieferung, oder auch in beiden zugleich vorfinden. Da giebt es aber verschiedene Mittel, wie man sich versichern, überzeugen kann, daß irgend eine Lehre, und zwar gerade in einem bestimmten Sinne, in den h. Büchern oder in der mündlichen Ueberlieferung enthalten sei. Man lies't die heilige Schrift und findet einen Satz klar und deutlich ausgedrückt; man nimmt, um den eigentlichen Sinn eines Satzes aufzufinden, zu den Regeln der Sprachlehre, zu der besondern Denkungsart der dermaligen Zeiten, in welchen diese Bücher geschrieben worden, seine Zuflucht; man betrachtet den Zusammenhang, vergleicht eine etwa dunkle Stelle mit andern, welche deutlicher sind, und

*) Die Gebräuche und Zeremonien des A. T. haben, weil sie nur prophetische Hindeutungen auf den Messias und Vorbild seines Reiches waren, mit dem Erscheinen desselben aufgehört; und kommen also nicht mehr ferner in Betracht.

die nämliche Lehre vortragen (Parallelstellen), man hält eine Lehre mit dem ganzen Lehrinhalte zusammen, kurz man hält sich an die Regeln der Auslegungskunde; man forscht nach, in welchem Sinne wohlunterrichtete Christen, besonders die Kirchenväter, diesen Satz genommen haben, untersucht, ob sich nicht einige kirchliche Gebräuche, besonders aus den ältesten Zeiten, darauf beziehen. Auf diese Gebräuche, auf die Lehrer der alten Kirche muß man besonders Rücksicht nehmen, wenn es sich um solche Offenbarungslehren handelt, welche die Apostel nicht selbst niedergeschrieben, sondern nur ihren Nachfolgern und Schülern, und den von ihnen gestifteten Gemeinden mündlich vorgetragen haben." — Allerdings ist dieses Ein Weg zur Erkenntniß zu gelangen, daß irgend eine Lehre wirklich in der h. Schrift, oder in der Tradition, oder in beiden Quellen zugleich enthalten, und hiermit wirklich von Gott durch Christus, unmittelbar oder mittelbar, geoffenbart und also christliches Dogma sei. Aber es sieht doch Jeder, daß dieser Weg von der großen Mehrheit der Menschen nicht eingeschlagen werden könne, um zu der Ueberzeugung, was christliches Dogma sei, zu gelangen. Und selbst für diejenigen, welche, wegen ihrer Bildung, diesen Weg wohl gehen können, bleibt derselbe, nach der Erfahrung zu urtheilen, immer mit der Gefahr zu irren verbunden. Es muß, wenn diese Gefahr beseitigt werden und bleiben soll, einen unfehlbaren Wegweiser zu der Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten, d. h. es muß ein Mittel geben, wodurch wir Menschen unfehlbar oder ohne alle Gefahr zu irren zur reinen und vollständigen Erkenntniß der christlichen Offenbarungslehren gelangen können. Dieses Mittel ist, nach dem Glauben aller Katholiken, die K i r c h e: die Kirche ist nach diesem Glauben unfehlbar in Vortragung und Erklärung der christlichen Offenbarungslehren.

Hier ist nun vor Allem zu bemerken und festzuhalten: Wenn die Kirche, etwa auf einem Generalkonzil sich f e i e r l i c h über eine christliche Offenbarungslehre ausspricht, d. h. feierlich einen Satz als eine durch die göttliche Offenbarung

wirklich gegebene Lehre, als enthalten in der h. Schrift, oder in der Tradition, oder in beiden zugleich, zu glauben vorhält, und in diesem bestimmten Sinne zu glauben vorhält: dann ist diese Lehre wirklich eine christliche Offenbarungslehre, ein christliches Dogma — eben weil die Kirche in Vortragung und Erklärung der christlichen Offenbarungslehren unfehlbar ist; und wer eine solche Lehre nicht als wirklich von Gott geoffenbart annehmen wollte, würde aufhören ein Katholik zu sein und in demselben Augenblicke ein Häretiker werden. Hierin herrscht vollkommne Uebereinstimmung unter allen katholischen Theologen.

Aber ein solcher feierlicher Ausspruch der Kirche kann an und für sich nicht erforderlich sein, um eine reine und vollständige Erkenntniß der christlichen Offenbarungslehren in den Individuen zu vermitteln: weil die Kirche feierliche Aussprüche über einzelne Offenbarungslehren nur bei gegebenen Anlässen, z. B. bei darüber entstandenen Streitigkeiten, Irrlehren u. s. w. erläßt; und weil daher bis dahin, wo sie das zum ersten Male that, d. h. bis zum Jahre 325 n. Chr., für die Individuen über kein einziges christliches Dogma eine vollkommene und allseitige Kenntniß und Gewißheit möglich gewesen wäre — was aber anzunehmen eine Absurdität wäre in Bezug auf einen Zeitraum, in welchem die Christen in großer Anzahl für ihren Glauben unbedenklich in Marter und Tod gingen. Also ein feierlicher Ausspruch, eine feierliche Entscheidung der Kirche kann zu dem beregten Zwecke durchaus nicht erforderlich sein. Aber irgend ein Ausspruch, eine Entscheidung der Kirche muß dazu, da sie nun einmal das unfehlbare Erkenntnißmittel der reinen und vollständigen Lehre für die Individuen sein soll, immer erforderlich sein; und weil es kein feierlicher Ausspruch sein kann, so muß es irgend ein nichtfeierlicher sein; und diesen nichtfeierlichen Ausspruch oder nichtfeierliche Entscheidung haben wir uns, der Natur der Sache nach, in keiner andern Weise zu denken als in der: daß in der Kirche

allgemein oder durchgängig von den Lehrern gelehrt und von den Gläubigen geglaubt wird, es sei dieses und jenes christliche Offenbarungswahrheit: wäre auch in diesem Wege keine allseitige Gewißheit über das, was christliche Offenbarungslehre ist, möglich: dann wäre wiederum das Christenthum wenigstens bis zum Jahre 325 für die Welt so gut als nicht vorhanden gewesen.

Mag nun die Kirche sich über eine Lehre als eine christliche Offenbarungslehre feierlich oder nichtfeierlich aussprechen: in dem einen wie in dem andern Falle ist, weil die Kirche in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar ist, diese Lehre wirklich göttlich geoffenbarte Lehre und nicht bloß christliches sondern zugleich auch katholisches Dogma — eben weil die katholische Kirche sich zu demselben bekennt. Gerade so lehrt Veronius reg. fid. §. 1.: „Alles das und nur das gehört zum katholischen Glauben, was im Worte Gottes geoffenbaret und von der katholischen Kirche mit göttlichem Glauben zu glauben vorgehalten ist. Es gilt dabei gleich, ob dieses Vorhalten aus einem allgemeinen Konzil, aus dessen Beschluß und Erklärung, oder aus der Annahme aller Gläubigen hervorgehe. Diese Richtschnur umfasset das Wort Gottes: denn der Glaube ist aus dem Hören, das Hören aber durch Christi Wort. Sie umfasset auch sowohl die in einem katholischen, d. h. allgemeinen Konzil lehrende Kirche, welche ausdrücklich Etwas erklärt oder verkündigt, als auch die (nicht in einem solchen Konzil lehrende Kirche), welche sich durch die Annahme Aller, sowohl der Hirten als der Gläubigen, über Etwas gleichsam praktisch ausspricht." Aus dem Gesagten erhellet das Irrige der vielseitig geäußerten Ansicht, als ob zum Wesen eines katholischen Dogma ein feierlicher Ausspruch der Kirche darüber erforderlich sey.

§. 5. Ob Etwas christliches Dogma sein könne, ohne katholisches Dogma zu sein; und umgekehrt.

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob Etwas christliches Dogma sein könne, ohne katholisches Dogma zu sein; und umgekehrt.

Der erste Theil dieser Frage muß entschieden verneint werden: weil Alles, was Christus gelehrt hat, in Schrift und Tradition enthalten und die Kirche die sorgfältige Bewahrerin und unfehlbare Verkünderin desselben ist. Denn wenn die Kirche, im Besitze von Schrift und Tradition, alles darin Enthaltene sorgfältig bewahrt und in Vortragung und Erklärung desselben sich des Beistandes des h. Geistes, also der Gabe der Unfehlbarkeit, zu erfreuen hat: wie könnte es dann ein christliches Dogma geben, wozu sich die Kirche nicht bekännte, mit andern Worten: wie könnte dann Etwas christliches Dogma sein, was nicht zugleich katholisches Dogma wäre. Hierbei besteht aber noch recht gut, daß nicht gerade Alles, was Bestandtheil der christlichen Offenbarung ist, zu jeder Zeit von den einzelnen Gläubigen erkannt worden. „Denn es konnte ja wohl" — sagt Frint sehr richtig am a. O. — „ein Satz wirklich durch die Offenbarung gegeben sein, welcher wirklich in der h. Schrift oder in der mündlichen Ueberlieferung enthalten war, der aber zu irgend einer Zeit, von irgend einigen, eben nicht schlecht unterrichteten Christen, nicht erkannt wurde. Dieser Fall konnte sehr leicht in den ältern Zeiten eintreten, ehe der Unterricht vollendet wurde, ehe sich die verschiedenen christlichen Gemeinen gegenseitig verständigten; die Apostel konnten sich bei den einzelnen Gemeinen, welche sie stifteten, nicht so lange aufhalten, daß sie bei jeder den Unterricht ganz hätten vollenden können; sie mußten sich oft nur auf das Unentbehrliche beschränken; und da sie ihre Lehren nach Maßgabe der Umstände, der Veranlassungen und Bedürfnisse vortrugen, wie ihre Briefe an die verschiedenen

Gemeinen deutlich beweisen, so war es gar leicht möglich, daß sie in einer Gemeine einige Lehren vortrugen, welche sie in der andern, weil keine Veranlassung war, übergingen. Die Gemeinen nun, in welchen diese Offenbarungslehren nicht waren vorgetragen worden, ignorirten sie so lange, bis sie mit den andern Gemeinen, in welchen sie waren vorgetragen worden, sich ins Einverständniß setzten. Geschah dieses doch sogar mit einigen apostolischen Schriften, besonders mit solchen, die an besondere Gemeinen gerichtet waren, welche die übrigen Gemeinen erst alsdann als echt, als wirklich apostolisch erkannten, nachdem sie das zuverlässige Zeugniß jener Gemeinen vernommen hatten, an welche das Schreiben gerichtet war. Durch diese Annahme der übrigen Gemeinen wurde das Schreiben nicht erst apostolisch, es mußte es schon vorher sein. Der h. Cyprian war zuverlässig im Glauben nicht schlecht unterrichtet, und doch erkannte er nicht die Gültigkeit der Ketzertaufe; gleichwohl mußte die Gültigkeit dieser Taufe in der Offenbarung (in dem geoffenbarten Worte Gottes, besonders in dem ungeschriebenen) enthalten und hiermit ein Dogma sein, weil es sonst nie zum Dogma hätte erhoben, nie von der Kirche als ein solches hätte proklamirt werden können.“ Uebrigens stellte sich später heraus, daß es nur Wenige waren, die mit Cyprian die Gültigkeit der Ketzertaufe verkannt hatten. — Es kann also, wie gesagt, kein christliches Dogma geben, was nicht zugleich katholisches Dogma wäre; es sei denn, daß man unter katholischem Dogma nur ein solches, was von einem Generalkonzil feierlich ausgesprochen und zu glauben vorgestellt worden, verstehen wollte; in welchem Falle dann freilich bis zum ersten Konzil von Nicäa von keinem katholischen, sondern nur von christlichen Dogmen die Rede sein könnte.

Der zweite Theil jener Frage muß, wie mir scheint, eben so entschieden verneint werden. Denn wenn die Kirche in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar ist; dann muß sie nie Etwas als christlich geoffenbarte Lehre

aufstellen können, was wirklich keine solche Lehre ist. Darum scheint mir Beda Mayr im Irrthume zu sein, wenn er im 3. Theile seiner Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion §. 65. bis §. 69. zwar behauptet, die Kirche müsse ohne Gefahr zu irren Alles lehren können, was zum Heile nothwendig und nützlich sei und sie müsse nichts lehren können, was die Menschen von der Heilsordnung abführe; dabei aber bestehen läßt, die Kirche könne wohl irgend Etwas, das die Menschen nicht von der Heilsordnung abführe, als unmittelbar geoffenbart zu glauben vorstellen, was wirklich nicht von Gott unmittelbar geoffenbart sei; die Kirche könne sich also wohl über den Ursprung einer Lehre irren und auch ihre Gläubigen in Irrthum führen — was übrigens ohne praktische Bedeutung sei*). Diese Ansicht Mayr's scheint mir der den Aposteln und der Kirche gegebenen Verheißung Jesu, sie durch den h. Geist alle zu seiner (Jesu) Sache gehörende Wahrheit zu lehren, geradezu zu widersprechen; — dessen gar nicht zu erwähnen, daß dieselbe ganz neu und von keinem namhaften Theologen der Vorzeit vertheidigt worden ist.

Anmerkung 1. Wer einer geoffenbarten und von der Kirche zu glauben vorgestellten Lehre widerspricht, ist ein Häretiker; jedoch wird er das erst dann, wenn er noch hartnäckig widerspricht, auch nachdem er schon erkannt hat, daß die Kirche sich zu der Lehre bekennt und sie (in einem der in §. 4. beschriebenen zwei Wege) zu glauben vorstellt. So

*) Mayr führt beispielsweise die Lehre von der Verehrung und Anrufung der Heiligen sowie die vom Fegefeuer an; beide Lehren, sagt er, führen die Menschen nicht von der Heilsordnung ab, leiten dieselben vielmehr in die Heilsordnung ein; sie sind also gut und nützlich, mögen sie unmittelbar von Gott geoffenbart oder bloß durch die Vernunft erkannt seyn; und es schade nicht, wenn sich die Kirche über den Ursprung dieser Lehren irre; auch sey ihr hierin, in der Angabe des Ursprungs einer Lehre, keine Unfehlbarkeit verheißen.

lange ihm diese Kenntniß ohne seine Schuld noch nicht einwohnt, kann er auch noch nicht als formaler, sondern höchstens als materialer Häretiker, d. h. als ein unschuldig Irrender betrachtet werden. In dieser Beziehung sagt der h. Augustinus lib. 4. Cont. Donat. c. 6.: „Setzen wir den Fall, Jemand denke über Christus, wie Photinus gedacht hat, in der Meinung, eben das sei der katholische Glaube; einen Solchen nenne ich noch keinen Häretiker, es sei denn, daß er, auch nachdem ihm die (diesfällige) Lehre des katholischen Glaubens bekannt gemacht worden, noch widerstreben und seine einmal angenommene Meinung festhalten wollte.“ Es kann also eine Lehre sogar häretisch sein, ohne daß der Vertheidiger derselben ein Häretiker wäre — welches Letztere dann der Fall ist, wenn Einer aus (unverschuldeter) Unwissenheit irrt, aber bereit ist, dem Irrthum, sobald er ihn erkennt, zu entsagen. Daher der Grundsatz des wahren Katholiken: „Ich kann irren, aber kein Häretiker sein.“ Daher denn auch die Erscheinung, daß Einige als Heilige des Himmels verehrt werden, obwohl sie im Leben Irrthümern huldigten. Man denke Beispielshalber an Cyprian, welcher die Gültigkeit der Ketzertaufe verwarf, und an Vincentius Lirinensis, welcher dem Semipelagianismus anhing. „O wunderbare Umgestaltung der Dinge!“ — ruft Vincentius Lirinensis selbst cap. 11. Commonit. eben in dieser Beziehung (in Bezug auf Cyprian) aus — „Die Urheber dieser Meinung (daß nämlich die Ketzertaufe ungültig sei) werden als Katholiken, ihre Anhänger dagegen als wahre Häretiker betrachtet; die Lehrer werden losgesprochen, verdammt die Schüler.“

Anmerkung 2. Obwohl unstreitig Alles katholisches Dogma ist, was die katholische Kirche als göttlich geoffenbart anerkennt und lehrt (sei es auf feierliche oder auf nichtfeierliche Weise — worüber §. 4. zu vergleichen), und obwohl daher Jeder, welcher einer solchen Lehre mit Bewußtsein widerspricht, ohne Zweifel ein Häretiker ist; so versteht man doch jetzt durchgängig unter einem Häretiker nur einen Solchen, welcher einer von der Kirche feierlich (etwa auf einem Konzil) entschiedenen Lehre mit Wissen und Willen widerspricht. Hören wir hierüber so wie über die verschiedenen Grade der dabei statthabenden Verschuldung Frint a. a. O. S. 292. ff.: „Jede Lehre, welche den Menschen wirklich durch die göttliche Offenbarung mitgetheilt

worden ist, ist ein wahres Dogma an sich, nämlich eine solche Lehre, welche um des Zeugnisses des allwissenden Gottes willen unsern vollen Glauben verdient. Sobald ein Mensch auf was immer für einem Wege zur Ueberzeugung gelangt, daß irgend eine Lehre wirklich von Gott geoffenbart ist, so kann er diesem Satze ohne Sünde seinen Beifall, die gläubige Annahme, nicht versagen. Allein, es ist gar wohl möglich, daß irgend ein Mensch, ohne sein Verschulden, zu der Kenntniß nicht gelangt, daß ein Satz, welcher in der That geoffenbart ist, geoffenbart sei. Er nimmt also einen wirklich geoffenbarten Satz in seine gläubige Gesinnung nicht auf, weil er nicht weiß, daß er geoffenbart ist. Durch dieses Nichtglauben ist er vor Gott keiner Sünde schuldig, weil seine Unwissenheit, wie wir voraussetzen, unverschuldet ist, mit welcher gar wohl die allgemeine, und pflichtmäßige gläubige Gesinnung bestehen kann, Alles ohne Ausnahme für wahr zu halten, was Gott geoffenbart hat. Wenn aber Jemand eine wirklich geoffenbarte Lehre aus seiner Schuld als geoffenbart nicht erkennt, und er sie wegen seiner Unwissenheit in seine gläubige Gesinnung nicht aufnimmt, so wird er vor Gott in eben dem Maße ein Sünder, in welchem Maße seine Unwissenheit verschuldet ist, und diese Sünde kann nach Umständen auch wohl eine große Sünde sein, wenn es sich um eine wichtige Offenbarungslehre handelt, welche auf seine Gesinnungen und Handlungen einen bedeutenden Einfluß hat; wenn er Zeit und Gelegenheit hatte, sich in die Kenntniß zu setzen, daß diese Lehre wirklich durch die Offenbarung gegeben ist. Aber für einen Häretiker kann er deßwegen nicht erklärt werden, weil sein Unglaube zwar wohl auf Schuld, aber nicht auf Halsstarrigkeit und Widersetzlichkeit gegen das von Jesus gestiftete Lehramt beruht, und nur dieser böse Wille, diese Widersetzlichkeit gegen die Kirche, macht den Menschen zum Ketzer. Matth. 18, 17. Hat aber die Kirche irgend eine Lehre der Gläubigen wirklich als eine, durch die göttliche Offenbarung gegebene Lehre öffentlich vorgetragen, dann ist man durch seinen Unglauben nicht nur ein Sünder, sondern der Unglaube ist auch noch mit Ungehorsam gegen das christliche Lehramt, gegen die Kirche verbunden, er nimmt den Charakter der Halsstarrigkeit, der Widersetzlichkeit an, wenigstens alsdann, wenn man es weiß, daß die Kirche diese Lehre als durch die göttliche Offenbarung wirklich gegeben verkündigt. Die propositio ecclesiae macht also

einen Satz nicht erst zu einem Dogma, zu einem wirklichen Theile der Offenbarung, das muß er schon vorher sein, sondern sie erklärt ihn nur öffentlich für einen geoffenbarten Satz, so daß die Gläubigen die Qualität der Lehre, daß sie in der That in der Offenbarung enthalten ist, nicht mehr leicht ohne ihre Schuld ignoriren können. Diese letzteren, von der Kirche den Gläubigen durch eine feierliche Erklärung vorgelegten, Dogmen könnte man zum Unterschiede qualificirte Dogmen nennen, nicht darum, als wenn sie durch die feierliche Erklärung der Kirche von den übrigen Dogmen an sich unterschieden würden, weil ja auch die nichtqualificirten eben so gut als die qualificirten auf der Autorität des offenbarenden Gottes beruhen, sondern weil sie durch die feierliche Erklärung der Kirche so modificirt sind, daß nun nicht der mindeste Zweifel für den Katholiken mehr statt haben kann, daß diese Lehren wirklich, und zwar in dem von der Kirche bestimmten Sinne, durch die Offenbarung gegeben sind, über deren Erhaltung und Bewahrung die Kirche unter dem beständigen Beistande des h. Geistes wachet; während man sich, wenn man nur mit seinem eigenen Fleiße die Offenbarungslehren in der h. Schrift, oder in der mündlichen Ueberlieferung aufsucht, gar wohl irren, und eine Lehre als in der Offenbarung wirklich enthalten ansehen kann, da sie es doch in der That nicht ist; ferner, daß man, sobald die Kirche ein Dogma den Gläubigen feierlich angekündigt hat, das Faktum, daß diese Lehre wirklich geoffenbart sei, nicht mehr leicht ignoriren kann, und folglich die traurige Vermuthung eintritt, daß man die Stimme der lehrenden Kirche eigensinnig und halsstarrig nicht anhören wolle, wodurch man sich ihrer Gemeinschaft unwürdig macht. Dieser Unterschied zwischen Dogmen an sich und den qualificirten scheint schon darum bemerkenswerth zu sein, weil man gewöhnlich den Begriff von einem Dogma im engern Sinne nimmt, ihn bloß auf die qualificirten Dogmen beschränkt, und es alsdann, sobald eine Lehre kein qualificirtes Dogma ist, mit dieser Lehre eben so genau nicht mehr nimmt, weil man sich damit beruhigt, es sei ja kein Dogma, man werde, wenn man den Satz läugne, noch kein Häretiker. Das ist nun freilich wohl wahr, daß man kein Ketzer wird, wenn man einen Satz läugnet, welchen die Kirche nicht feierlich als einen Glaubenssatz vorgetragen hat. Allein die Ketzerei ist doch auch nicht die einzige Sünde gegen die gläubige Gesinnung, sondern sie ist nur eine stärkere, eine mit Starrsinn

verbundene, und darum noch sträflichere Abweichung von der gläubigen Gesinnung. Da wir verpflichtet sind, an Vollkommenheit immer mehr zuzunehmen, Matth. 5, 48, und in der Kenntniß der heilsamen Lehre immer zu wachsen, Koloss. 1, 10., so dürfen wir uns damit allein noch nicht beruhigen, daß wir nur keines von den qualificirten Dogmen verwerfen, uns keiner Widersetzlichkeit gegen die Kirche, keiner Ketzerei schuldig machen, sondern alle Lehren der Offenbarung, auch diejenigen, welche die Kirche nicht besonders herausgehoben, und durch eine feierliche Erklärung einzeln angekündigt hat, müssen uns heilig und ehrwürdig sein, weil auch sie auf der göttlichen Autorität beruhen, und zum Heile der Menschen gegeben sind; wir müssen, vermöge der Pflicht, in der heilsamen Lehre immer zunehmen, uns, nach Maßgabe unsrer Zeit, Kraft, unsrer Verhältnisse und Bedürfnisse immer mehr auszubilden und zu veredeln bemühet sein, den Inhalt der göttlichen Offenbarung näher kennen zu lernen. — Wahr ist es freilich, daß die Kirche von ihrem Stifter den Auftrag erhalten hat, die von ihm und seinen Aposteln vorgetragenen Lehren ohne die mindeste Ausnahme sorgfältig zu bewahren, und alle fortzupflanzen, zu lehren; denn der Befehl Jesu lautet: Lehret sie Alles halten, was ich euch anbefohlen habe, Matth. 28, 20., wozu er dem Lehramte auch den h. Geist versprach, welcher sie Alles lehren, und an Alles erinnern würde, was er ihnen gesagt hatte. Joh. 14, 26. Diesen Befehl vollzieht auch die Kirche; sie bewahrt sorgfältig die h. Bücher, wacht über die Aufrechthaltung der mündlichen Ueberlieferung. Aber einzelne Lehren hebt sie nur alsdann besonders heraus, bestimmt ihren wahren, von ihrem Stifter gemeinten Sinn näher, mit einer eigenen Feierlichkeit, wenn darüber Streitigkeiten entstehen, wie die Geschichte aller Kirchenversammlungen deutlich zeigt. Aber daraus folgt nun keineswegs, daß man gegen die übrigen Lehren der Offenbarung, welche nicht auf eine solche Art ausgezeichnet werden, gleichgültig sein dürfe, weil man ja sonst vorher, ehe die Kirche solche Entscheidungen zu machen veranlaßt war, gegen alle einzelnen Lehren der Offenbarung, ohne Verschulden, hätte gleichgültig bleiben können.“

(Fortsetzung folgt.)

Zur ältesten Geschichte Palästinas.

Zweiter Artikel.

Ueber die Bedeutung des Namens Canaan.

Von Prof. Dr. Movers in Breslau.

Die Namen, mit denen die Griechen und nach dem Vorgange derselben die Römer den Küstenstrich Palästinas und dessen Bewohner bezeichneten, waren nach ihrer Bedeutung den spätern Schriftstellern unbekannt geworden. Diejenigen, welche sich nicht mit der Herleitung des Namens *Φοινίκη* und *Φοίνικες* von dem, aus diesem letztern Worte erst abstrahirten Stammvater *Φοίνιξ* begnügen[1], leiten *Φοίνικες*, d. h. die Rothen, die Blutrothen[2], bald von dem rothen oder erythräischen Meere ab, wo nach der unverbürgten Sage, die wir im ersten Artikel beleuchtet haben, die ältesten Wohnsitze des Volkes gewesen sein sollen[3]; bald combiniren sie eine andere, mehr geschichtliche

---

1) Steph. B. s. v. *Φοινίκη, ἡ χώρα, ἀπὸ τῆς Φοίνικος γενικῆς, ὡς Κρὴς Κρητὸς Κρήτη, Λίβυς Λίβυος Λιβύης. ὁ δὲ Φοίνιξ ἦν Ἀγήνορος παῖς.* Sil. Ital. I, 89: Qui longa dedit terris cognomina Phoenix. — Eustath. ad Dionys. v. 905. Tom. I. p. 274. edit. Bernhardy.

2) Etym. M. *Φοινικοῦν, ἐρυθρόν, πυῤῥόν.* Lexic. Cyrill.: *Φοινικοῦν, πυῤῥὸν, κόκκινον, αἱματῶδες.* Von der Form *φοινίκιος, φοινίκεος* ist das lateinische phoeniceus, puniceus abgeleitet. Poenus ist nicht latinisirte Form st. *φοίνιξ*, wie Gesenius Monum. Phoen. p. 338. meint, sondern gleichfalls griechisch. Vergl. Hesych.: *φοινόν, πυῤῥόν.*

3) G. Vossius (de theologia gentili sive de origine et progressu Idololatriae lib. I., cap. 34. p. 246. edit. Francof. 1668) combinirt diese Ansicht mit der Hypothese, daß erythräisches Meer Uebersetzung von ים אדום, Meer Edoms, sei.

Nachricht und meinen hiernach, der Name — die Blutrothen — rühre daher, daß die Phönizier ehemals alle, an ihren Besitzungen landenden Schiffer getödtet haben (φοινίξαι)[4]. Eben so wenig, wie diese Deutungen, genügen diejenigen, welche neuere Gelehrte aufgestellt haben. Einige erklären den Namen aus dem Phönizischen[5]. Andere, von der doppelten Bedeutung des Wortes φοίνιξ, welches Palme und roth bedeutet, ausgehend, nehmen entweder an, das Land habe den Namen von den vielen dort wachsenden Palmen[5a], oder von dem Umstande, daß die Phönizier die Rothfärberei erfunden[6], oder daß sie vorzugsweise als Purpurfärber bekannt waren[7], oder sie meinen, der Name habe eine Beziehung auf die purpurrothen Stoffe, womit die Phönizier Handel trieben[7a]. Es hat mit dem Namen unstreitig dieselbe Bewandtniß, wie mit allen

---

4) Aristot. de mirab. auscult. c. 144.. τοὺς Φοίνικες ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων φασί τινες προσαγορευθῆναι διὰ τὸ πρώτους πλέοντας τὴν θαλάσσαν, ᾗ ἂν ἀποβαίησαν, πάντας ἀποκτείνειν καὶ φονεύειν. καὶ κατὰ γλῶσσαν δ' ἐστὶ τὴν Περραιβῶν τὸ αἱμάξαι φοινίξαι. Etym. M.: Φοίνιξ, παρὰ τοῦ φόνος· φόνιοι γὰρ οἱ Φοίνικες καὶ λῃστρικοὶ τὸν τρόπον.

5) Vergl. Bochart Canaan L. I., c. 1., welcher בני ענק, Söhne Anak's, deutet. Andere Deutungen aus dem Phönizischen von Ar. Montanus, Hiller, Bruns, siehe in Bellermanns Handbuch der bibl. Litteratur Th. II., S. 406. f.

5a) Reland, Palästina p. 50. Umgekehrt leitete Callisthenes bei Aristoteles a. a. O. den Namen der Palmen, φοίνικες, von den Phöniziern her.

6) Salmasius ad Solin. p. 936.

7) Gesenius, Monum. p. 338 meint φοίνιξ könne purpurarius bedeuten, was jedoch sprachlich nicht zulässig ist, da die Alten den color puniceus, die scharlachrothe Kokkusfarbe von der dunkeln Purpurfarbe genau zu unterscheiden pflegen. Vergl. Schmidt Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums B. I. S. 100. f.

7a) Sickler, Handbuch der alten Geographie S. 733. Forbiger Handbuch der alten Geographie B. II., S. 659.

jenen Bezeichnungen fremder Völker und einzelner Individuen, die nach gewissen Eigenthümlichkeiten, am gewöhnlichsten der Farbe, der Kleidung oder der Haut, benannt werden, entweder weil man den Eigennamen noch nicht kennt oder denselben wegen seines fremdartigen Klanges nicht recht auszusprechen weiß. Wie also die Griechen die (nur halbbekleideten) Aegyptier und Aethiopier als Menschen von dunkeler Farbe mit den Namen *Αἰγύπτιοι*, *Αἰθίοπες* bezeichneten, wie ferner die Namen Mauri, Neger und unzählige andere entstanden sind, so werden die Phönizier, welche wie überhaupt die Asiaten hellfarbige, insbesondere hellrothe oder kokkusfarbige Gewänder liebten[8], wegen dieser ihrer Kleidung *Φοίνικες* genannt sein. Sie mußten in ihren rothen Leibröcken[9] für die ältesten Griechen eine um so auffallendere Erscheinung sein, da in derjenigen Zeit, wo zuerst handelnde Phönizier an den Gestaden Griechenlands erschienen, farbige Gewänder daselbst noch unbekannt waren.

Der eigentliche Landesname war Canaan *Χαναάν* כנען, (in der Aussprache der alexandrinischen Uebersetzung des A. T.), oder *Χνᾶ*, כנע, aus dem wiederum der Name des Volkes Canaaniter, *Χαναναῖοι*, und des Stammvaters (Gen. 9, 25. 10, 6. 16.) geflossen ist. Die erstere Form des Namens, Canaan, ist aus den alttestamentlichen Büchern bekannt, und sie findet sich, außer in den von ihnen

8) Die Orientalen waren wegen dieser Sitte den Griechen später oft ein Gegenstand des Spottes, und es ist daher nicht ungewöhnlich, daß diese den in seiner bunten Kleidertracht einherstolzirenden Orientalen mit einem Pfau vergleichen. Philostr. Icon. II, 31. Aelian. H. A. V, 21. Im Poenulus des Plautus wird ein Punier als ein bunter Vogel eingeführt: Sed quaenam illaec avis est, quae huc cum tunicis advenit Act. V, sc. 2.

9) Auch die Israeliten liebten kokkusrothe Kleider Prov. 31, 21. Die tunica war die hervorstechendste Kleidung der Phönizier. Vergl. mit Tertull. de pall. c. 1. die Anmerk. 8. angeführte Stelle aus dem Poenulus und Poen. Act. V, sc. 3. von Hanno: novistin' tu illunc tunicatum hominem?

Nachricht und meinen hiernach, der Name — die Blutrothen — rühre daher, daß die Phönizier ehemals alle, an ihren Besitzungen landenden Schiffer getödtet haben (φοινίξαι)[4]). Eben so wenig, wie diese Deutungen, genügen diejenigen, welche neuere Gelehrte aufgestellt haben. Einige erklären den Namen aus dem Phönizischen[5]). Andere, von der doppelten Bedeutung des Wortes φοίνιξ, welches Palme und roth bedeutet, ausgehend, nehmen entweder an, das Land habe den Namen von den vielen dort wachsenden Palmen[5a]), oder von dem Umstande, daß die Phönizier die Rothfärberei erfunden[6]), oder daß sie vorzugsweise als Purpurfärber bekannt waren[7]), oder sie meinen, der Name habe eine Beziehung auf die purpurrothen Stoffe, womit die Phönizier Handel trieben[7a]). Es hat mit dem Namen unstreitig dieselbe Bewandtniß, wie mit allen

---

4) Aristot. de mirab. auscult. c. 144.. τοὺς Φοίνικες ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων φασί τινες προςαγορευθῆναι διὰ τὸ πρώτους πλέοντας τὴν θαλάσσαν, ᾗ ἂν ἀποβαίησαν, πάντας ἀποκτείνειν καὶ φονεύειν. καὶ κατὰ γλῶσσαν δ' ἐστὶ τὴν Περῤαιβῶν τὸ αἱμάξαι φοινίξαι. Etym. M.: Φοίνιξ, παρὰ τοῦ φόνος· φόνιοι γὰρ οἱ Φοίνικες καὶ ληστρικοὶ τὸν τρόπον.

5) Vergl. Bochart Canaan L. I., c. 1., welcher בני ענק, Söhne Anak's, deutet. Andere Deutungen aus dem Phönizischen von Ar. Montanus, Hiller, Bruns, siehe in Bellermanns Handbuch der bibl. Litteratur Th. II., S. 406. f.

5a) Reland, Palästina p. 50. Umgekehrt leitete Callisthenes bei Aristoteles a. a. O. den Namen der Palmen, φοίνικες, von den Phöniziern her.

6) Salmasius ad Solin. p. 936.

7) Gesenius, Monum. p. 338 meint φοίνιξ könne purpurarius bedeuten, was jedoch sprachlich nicht zulässig ist, da die Alten den color puniceus, die scharlachrothe Kokkusfarbe von der dunkeln Purpurfarbe genau zu unterscheiden pflegen. Vergl. Schmidt Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums B. I. S. 100. f.

7a) Sickler, Handbuch der alten Geographie S. 733. Forbiger Handbuch der alten Geographie B. II., S. 659.

jenen Bezeichnungen fremder Völker und einzelner Individuen, die nach gewissen Eigenthümlichkeiten, am gewöhnlichsten der Farbe, der Kleidung oder der Haut, benannt werden, entweder weil man den Eigennamen noch nicht kennt oder denselben wegen seines fremdartigen Klanges nicht recht auszusprechen weiß. Wie also die Griechen die (nur halb-bekleideten) Aegyptier und Aethiopier als Menschen von dunkeler Farbe mit den Namen Αἰγύπτιοι, Αἰθίοπες bezeichneten, wie ferner die Namen Mauri, Neger und unzählige andere entstanden sind, so werden die Phönizier, welche wie überhaupt die Asiaten hellfarbige, insbesondere hellrothe oder kokkusfarbige Gewänder liebten[8]), wegen dieser ihrer Kleidung Φοίνικες genannt sein. Sie mußten in ihren rothen Leibröcken[9]) für die ältesten Griechen eine um so auffallendere Erscheinung sein, da in derjenigen Zeit, wo zuerst handelnde Phönizier an den Gestaden Griechenlands erschienen, farbige Gewänder daselbst noch unbekannt waren.

Der eigentliche Landesname war Canaan Χαναάν כנען, (in der Aussprache der alexandrinischen Uebersetzung des A. T.), oder Χνᾶ, כנע, aus dem wiederum der Name des Volkes Canaaniter, Χαναναῖοι, und des Stammvaters (Gen. 9, 25. 10, 6. 16.) geflossen ist. Die erstere Form des Namens, Canaan, ist aus den alttestamentlichen Büchern bekannt, und sie findet sich, außer in den von ihnen

8) Die Orientalen waren wegen dieser Sitte den Griechen später oft ein Gegenstand des Spottes, und es ist daher nicht ungewöhnlich, daß diese den in seiner bunten Kleidertracht einherstolzirenden Orientalen mit einem Pfau vergleichen. Philostr. Icon. II, 31. Aelian. H. A. V, 21. Im Poenulus des Plautus wird ein Punier als ein bunter Vogel eingeführt: Sed quaenam illaec avis est, quae huc cum tunicis advenit Act. V, sc. 2.

9) Auch die Israeliten liebten kokkusrothe Kleider Prov. 31, 21. Die tunica war die hervorstechendste Kleidung der Phönizier. Vergl. mit Tertull. de pall. c. 1. die Anmerk. 8. angeführte Stelle aus dem Poenulus und Poen. Act. V, sc. 3. von Hanno: novistin' tu illunc tunicatum hominem?

abhängigen jüdischen und kirchlichen Schriftstellern, nur noch einmal auf einer Münze der phönizischen Stadt Laodicea am Meere aus dem Zeitalter des Antiochus Epiphanes. Diese Münze hat die Inschrift: ללאדכא אם בכנען, d. h. Von Laodicea, einer Metropole in Canaan[10]). Die kürzere und, wie es scheint, ältere und in Phönizien gewöhnlichere Form כְּנַע, *Χνᾶ*, kannte schon Hecataeus von Milet[11]) (gegen 500 v. Chr.), und von ihr ist der Name des mythischen Stammvaters *Χνᾶ* oder *Χνᾶς* abgeleitet, welcher von spätern Schriftstellern bald mit dem *Φοίνιξ*[12]) bald mit dem Agenor[13]) der griechischen Mythologie identificirt wird. Eine dritte Form *Ὀχνᾶ*[13a]) scheint aus אִי, in älterer Wortform אוֹ (vergl. מוֹ und מִי), und כְּנַע zusammengesetzt zu sein. O-Chna oder I-Chna würde „die Küste

---

10) Gesenius Monumm. Phoen. Tab. 35.

11) Ael. Herodian. *περὶ μονήρους λέξεως* l. I. p. 8.: *Ἴστω ὅτι τοῦτο παρ' Ἑκαταίῳ ἐστὶ, καὶ ἐν τῇ χρήσει τῶν Φοινίκων, ὡς αὐτός φησι, οὐκ ἔτι μέντοι Ἀττικοῖς καὶ τῇ συνηθείᾳ γνωστόν. Χνᾶ οὕτω γὰρ πρότερον ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο.* Fragmenta historicorum graecorum. Paris. 1841. p. 17. Vergl. Steph. B.: *Χνά, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο . . τὸ ἐθνικὸν ταύτης Χνάος.* Das nom. gentil. von dieser Form כְּנַע war demnach כְּנַעִי. die alttestamentl. Form כנעני war dagegen bei den afrikanischen Puniern noch in Augustinus' Zeit üblich, welcher (Opera omnia Tom. IV, p. 1235. edit. Basan. 1797.) berichtet: Interrogati rustici nostri quid sint, Punice respondentes Chanani. —

12) Philon. sanchun, p. 40. aus Euseb. praep. evang. I, 10. Tom. I, p. 87. edit. Gaisford: *ἀδελφὸς Χνᾶ τοῦ [πρώτου] μετονομασθέντος Φοίνικος.* Das lästige *πρώτου* in älteren Ausgaben und in der jüngst erschienenen von Heinichen fehlt in bessern Handschriften und der neueste Herausgeber Gaisford läßt es daher in seiner Ausgabe weg.

13) Choerobosc. ms. cod Coislin. 176. fol. 36 : *ὁ Χνᾶς, τοῦ Χνᾶ. οὕτω ἐλέγετο ὁ Ἀγήνωρ· ὅθεν καὶ ἡ Φοινίκη Ὀχνᾶ λέγεται.* Vergl. Gesenius, Thes. p. 696.

13a) Siehe die vorhergehende Anmerk.

Canaans", „die Küste der Niederung" bedeuten [14]). Chna oder *Χαναάν* heißt die Niederung, terra depressa, von כנע, niedrigseit [15]) — eine Benennung, welche der Lokalität in soweit ganz angemessen ist, als der ganze Küstenstrich von Sidon bis Gaza eine, im Verhältniß zum höher liegenden Binnenlande niedrige Ebene bildet.

So ansprechend, wie richtig nun die gegebene Erklärung des einheimischen Landesnamens ist, so entstehen doch, wenn man dabei einen Blick auf den geschichtlich gewordenen Begriff von dem Phönizien der Profanschriftsteller und von dem Canaan des A. T. und zugleich auf die Landcharte von Palästina wirft, verschiedene Schwierigkeiten, die wir beson-

---

14) Vergl. die Anmerkung 13. Derselbe Name scheint sich in *Γνῆς*, *Γνῆτες*, *Ἴγνητες*, wie bei Hesych. und Steph. ein in alter Zeit auf Rhodus wohnendes Volk genannt wird, erhalten zu haben. Vergl. Phön. B. I, S. 24. — Außerdem kommen bei Steph. B. s. *Φοινίκη* noch zwei, angeblich ehemals gebräuchliche Namen von Phönizien vor: *ἐκαλεῖτο δὲ πρότερον Ῥαββώθιν καὶ Κολπίτης*. Der letztere Name scheint dichterisch zu sein, und bezieht sich auf die zahlreichen Buchten (*κόλπος*) Phöniziens, die das Meer an der Küste bildet. Ueber den andern Namen *Ῥαββώθιν*, den auch Bochart, Hamaker und Gesenius unerklärt lassen, kann ich nur Vermuthungen geben. Es scheint gelesen werden zu müssen: *Ῥαββώθι ὃ καὶ κολπίτης* oder auch *Ῥαββώθιν ὃ καὶ κολπίτης*. Dann entspräche dem *Ῥαββώθι* das phönizische Rabbati, רבת אי, „reich an Buchten", dem *Ῥαββώθιν* aber Rabbatin, רבת אין, mit der Pluralendung אין, die ebenso bei Ezech. 26, 18. vorkömmt. אִי bedeutet im A. T. bald Gestade des Festlandes bald Insel, muß aber nach seiner Etymologie von אוה, biegen, ursprünglich, ganz so wie das entsprechende Bucht, diejenigen Stellen der Küste bezeichnet haben, an denen das Meer tiefer ins Land eintritt.

15) Diese Bedeutung war schon dem Augustinus, welcher Kenntniß des Punischen hatte, nicht unbekannt. Er sagt in der Enarratio in Ps. 104. §. 7. Opera omnia, Tom. VI, p. 501: Cur autem dicta sit terra Chanaan interpretatio huius nominis aperit; Chanaan quippe interpretatur humilis. Vergl. a. a. O. in Ps. 134. §. 20, p. 925.

ders darum einer sorgfältigen Erörterung werth halten, weil sie für die älteste Geschichte Phöniziens und Palästinas überhaupt irreleitend sein können und wirklich seither gewesen sind[15a]). Das Phönizien der Profanschriftsteller umfaßt gewöhnlich außer den beiden zidonischen Staaten, Tyrus und Zidon, auch das Gebiet der drei nördlichen Staaten Aradus, Byblus und Berytus; das Canaan des A. T. aber, insofern es identisch ist mit dem den Israeliten verheißenen Lande, reicht, östlich bis an den Jordan und den todten See gränzend, vom Hochgebirge des Libanon im Norden bis zum „Bache (bei Rhirokolura) welcher vor Aegypten fließt" (Num. 34, 5. vergl. mit V. 2.). Nun ist aber nicht nur das Gebiet der drei genannten nördlichen Staaten Phöniziens, sondern auch der weiter östlich vom Meere entlegene Antheil des Gebietes von Tyrus und Zidon von den Gebirgszügen des Libanon durchsetzt; mithin entspricht die Bedeutung des Namens Canaan, die Niederung, keinesweges dem geschichtlichen Begriffe von „Phönizien", von dem doch schon im Voraus angenommen werden muß, daß er mit der Vorstellung, den die Phönizier mit ihrem Canaan verbanden, übereinkam. Noch unpassender erscheint der Name Canaan oder die Niederung als Bezeichnung des israelitischen Binnenlandes, da sich bei den Bewohnern selbst mit ihrem Lande die Vorstellung einer Gebirgsgegend verband, weil sie eher dies als eine Niederung war. „Das Land, wohin ihr zieht — sagt Mose im Deuteronomium an der Gränze Canaans — ist ein Land der Berge" (II, 11.). Auch die Aramäer, welche nach einer gangbar gewordenen Deutung[15b]) im Gegensatz

---

15a) Ich meine den gewöhnlichen Irrthum, daß diejenigen Völkerschaften, welche im A. T. Canaaniter genannt werden, einen schon ursprünglich eng verbundenen und gleichzeitig nach Palästina eingewanderten Volksstamm bildeten.

15b) Ich nehme nun diese, Phön. B. I. S. 1. auch von mir befolgte Ansicht aus den angeführten Gründen zurück. Bertheau (zur

gegen die Canaaniter als Niederländer ihren Namen (angeblich: Hochländer) erhalten haben sollen, waren gewohnt, dieses „Land der Niederung" als ein Gebirgsland anzusehen. Sie meinen daher: Jehova sei „ein Gott der Berge" (I. Kön. 20, 23), und der in Aram weilende Ezechiel bezeichnet seine Heimath Canaan als „die Berge Israels" (34, 13.). Mag man ferner vom Mittelmeere her oder von der arabischen Wüste sich dem Lande nahen, der erste Eindruck, den der Reisende von Palästina erhält, ist der einer gebirgigen Gegend. „Wenn man, sagt Volney [16]), einen Blick auf die Charte wirft, so bemerkt man, daß dieses Land gewissermaßen nichts als eine Kette von Bergen ist, die sich aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte zur Rechten und zur Linken ausbreiten. Der Anblick der Gegend stimmt mit dieser Vorstellung überein. Mag man zur See oder durch die ungeheure Ebene der Wüste nach diesem Lande reisen, so sieht man schon in einer sehr großen Entfernung, daß der Horizont mit einem neblichten Walle umgeben ist, der, soweit als das Auge reicht, sich gegen Süden und Norden erstreckt. Je mehr man sich nähert, desto mehr kann man einige stufenweise über einander hervorragende Berge unterscheiden, die bald ganz einzeln dastehen, bald in kleinere Reihen zusammenhängen und in einer Hauptlinie sich endigen, an welche sich beinahe alle anschließen. Diese Linie sieht man von ihrem Anfange im Norden an bis nach Arabien ununterbrochen fortlaufen."

Wenn nun dennoch gegen den Augenschein dieses gebirgige Land eine Niederung, die Bewohner Niederländer heißen, so liegt es nahe, zu vermuthen, daß es

---

Geschichte der Israeliten, S. 152.) meint dagegen: „Gegen die jetzt fast allgemeine Annahme, daß der Name Kenaan die Niederung bedeute und im Gegensatze zu einem Hochland Aram stehe, wird nichts einzuwenden sein."

16) Reise nach Syrien und Aegypten B. I. S. 223.

damit eine ähnliche Bewandtniß hat, wie mit der Benennung Ἄργος (die Ebene[17]) und Ἀργεῖοι, daß nämlich dem Namen Canaan später eine weitere Bedeutung gegeben wurde, bei welcher der Grundbegriff, die Niederung, ebenso in den Hintergrund getreten war, wie bei den Namen Argos und Argiver, von denen der erstere die Ebene in der Nähe der Stadt Argos, und im weitern Sinne den (gebirgigen) Peloponnes bezeichnet, der zweite aber auf alle Griechen übertragen ist, die bei Homer Ἀργεῖοι heißen. Um nun aber der Sache auf den Grund zu gehen, wird es nothwendig sein, die Entstehung und die allmähliche Gestaltung des geographischen Begriffes von Canaan und Phönizien genau zu ermitteln und zu diesem Zwecke erstens darzuthun, welcher Landstrich von Palästina anfänglich diesen Namen führte, zweitens die Gränzen nachzuweisen, welche das Land zu verschiedenen Zeiten hatte.

Wenn wir demnach zuvörderst fragen, welcher Theil Palästinas zuerst Canaan oder die Niederung geheißen habe, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß dieser Name von jeher an der Küstengegend haftete, in welcher die Städte Tyrus und Zidon lagen. Dies beweiset der engere Begriff des Namens Canaan und die mit der Bedeutung des Wortes übereinkommende Lokalität. Zu Canaan im engern Sinne gehört nämlich nach Jes. 13, 11 das Gebiet der beiden angeführten zidonischen Staaten. Gleicher Weise schließt auch der Sprachgebrauch des Gentilitii Canaaniter (im engern Sinne) in den alttestamentlichen Schriften die Zidonier in dem bezeichneten Districte ein. Wir sehen hier von Stellen, wie Num. 13, 29 ab, und erinnern zum Beweise, erstens an den spätern Sprachgebrauch, nach dem ein Canaaniter und ein Kaufmann den Israeliten gleich bedeutende Begriffe waren (Prov. 31, 24. Hiob 40, 30). An das ehemals im Binnenlande wohnende Volk der Canaaniter

---

17) Vergl. Pauly, Realencyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft. B. I. S. 732.

wird hierbei Niemand denken, sondern an die von Zidonien her nach Israel handelnden Kaufleute und Krämer. Nicht minder einleuchtend erhellt dieses zweitens aus einer Vergleichung von Gen. 10, 15 ff. mit denjenigen Stellen des A. T., in denen die Canaaniter als ein einzelner Volksstamm neben andern nahmhaft gemachten Stämmen des Landes Canaan (im weitern Sinne) aufgeführt werden. So oft nämlich die alten Landesbewohner einzeln genannt werden, erscheint unter ihnen ein einzelner Stamm der Canaaniter, und zwar wird derselbe regelmäßig (neunmal [18])) an erster Stelle vor den übrigen genannt, woraus man sieht, daß er der mächtigste und angesehenste von allen war. Nun sind aber bei diesen Aufzählungen der canaanitischen Stämme niemals die Zidonier genannt, so daß also, da eben sie an Macht und Ansehen vor allen andern hervorragten, nichts deutlicher sein kann, als daß a. d. a. St. Canaaniter = Zidonier sind. Nur die obige Stelle macht eine Ausnahme; denn während sonst niemals die Zidonier da genannt sind, wo Canaaniter im engern Sinne erscheinen, wird statt ihrer hier Zidon als „der Erstgeborne Canaans," d. h. als der an Alter, so wie an Macht und Ansehen am meisten hervorragende Stamm Canaans bezeichnet. Da also der Begriff von Canaan und Canaanitern von Zidon und Zidoniern unzertrennlich ist, so muß auch das zidonische Gebiet von jeher zu Canaan gerechnet worden sein. Dazu kömmt noch drittens, daß die Lokalität mit der Wortbedeutung „die Niederung" zusammenstimmt. Beide zidonische Städte, Zidon und Tyrus, liegen unter dem Hochgebirge des Libanon in einer Ebene, die sich von dem Promontorium Album, gegen 3 Stunden südlich von Tyrus, bis zu dem heutigen Nahr el-Auly, eine Stunde nördlich von Zidon, erstreckt, und deren Ausdehnung von Süden nach Norden 10 bis 11 Stunden, gegen Osten hin aber nur eine

18) Exod. 3, 8. 17. 13, 5. 33, 2. Jos. 3, 10. 11, 3. Richt. 3, 5. Esra 9, 1. Neh. 9, 8.

halbe Meile beträgt, außer um Tyrus und Zidon, wo die Berge sich weiter landeinwärts zurückziehen [19]). So wahrscheinlich es nun auch dem oberflächlichen Blicke erscheinen mag, daß anfänglich nur diese zidonische Ebene den Namen Canaan geführt habe, so führen doch genauere Beobachtungen zu dem Resultate, daß der Name niemals auf diesen kleinen Bezirk beschränkt war. Das Richtige wird sich ergeben aus der nachfolgenden Untersuchung über

die Landesgränzen Canaans oder Phöniziens zu verschiedenen Zeiten.

Ueber die nördliche Landesgränze Phöniziens haben wir drei verschiedene Angaben.

1. Im persischen Zeitalter nahm das phönizische Gebiet, welches nebst Cypern und dem sogenannten palästinensischen Syrien den fünften Kreis des Perserreiches bildete, unterhalb der, von argivischen Kolonisten gegründeten Stadt Posidium seinen Anfang [20]). Diese Gränze muß aber älter als die persische Herrschaft sein und aus der vorhergehenden Zeit der Selbstständigkeit der phönizischen Staaten herrühren; denn die Perser beließen den Phöniziern die herkömmlichen Rechte und die überkommene Verfassung, und werden daher auch in Beziehung auf das phönizische Gebiet keine Neuerungen sich verstattet haben. Diese weiteste Ausdehnung Phöniziens gegen Norden haben diejenigen Stellen der Alten im Auge, welche die Städte unterhalb Posidium bis zum Eleutheros, (welches nach gewöhnlicher Angabe Gränzfluß war), zu Phönizien rechnen, namentlich die Küstenstädte Gobala [21]), Laodicea [22]), Heraklea [23]), Paltus [24]), Ba-

19) Robinson, Reise in Palästina. B. III., S. 688.

20) Herod. III., 91.

21) Steph. Γάβαλα, πόλις Φοινίκης. Die Angabe ist aus dem weiter von Stephanus citirten Hecatäus von Milet geflossen.

22) Boeckh, Corp. Inscriptt. graecc. T. II., p. 1043 u. 2323: Γαργία Διονυσίου Λαοδικεῦ ἀπὸ Φοινίκης. Diese In-

lanea[25]), Karne[26]). Daß auch der einheimische Name Canaan diesen nördlichen Küstenstrich einschloß, läßt sich schon aus dem Umstande schließen, daß der griechische Name sonst durchaus mit jenem übereinkommt, und läßt sich noch urkundlich durch die schon erwähnte Inschrift von Laodicea am Meere nachweisen, welche die Stadt „eine Metropole in Canaan" nennt [27]). Weiter gegen Norden oberhalb Posidium reichte das Phönizische Gebiet nicht, wie dieses die Existenz altargivischer Kolonien in dieser Gegend beweiset. Auch wird dieser District und ein dort gelegener Ort nie=

schrift gehört zu denjenigen, welche von phönizischen Kaufleuten auf Delos herrühren. Da Laodicea am Meere nicht aber der gleichnamige Ort am Libanon bedeutenden Seehandel trieb, so ist unstreitig die erstere Stadt gemeint.

23) Steph. Ἡράκλεια Φοινίκης.

24) Dictys Cretens. VI., 10. Vergl. Phön. B. I., S. 128.

25) Steph. Βαλανεαι, πόλις Φοινίκης.

26) Steph. Κάρνη, πόλις Φοινίκης.

27) Barthelemy weiset die, Anmerk. 10 erwähnte Münze, welche Laodicea eine Metropole in Canaan nennt, schon richtig der Stadt Laodicea am Meere zu, Mem. de l'acad. T. XXX. p. 427. Eckhel Doctr. Numm. vett. T. III. p. 409 seq. widerspricht ihm, und beruft sich darauf, daß die Stadt nicht in Phönizien lag, was durch das oben Gesagte und speziell durch die Anmerk. 22 angeführte Inschrift widerlegt ist. Ferner bemerkt Eckhel, Laodicea am Meere sei erst von Seleucus erbaut und mit griechischen Kolonisten besetzt. Allein die Stadt war uralt und kömmt unter dem einheimischen Namen Ramitha, den sie erst seit der Vergrößerung durch Seleucus aufgegeben zu haben scheint, schon im philonischen Sanchoniathon in einem von Orelli übersehenen Fragmente bei Steph. B. s. Λαοδίκεια, und bei Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 915 vor. Da auch Mionnet, Recueil des Planches T. V., p. 40. der Ansicht Eckhels beistimmt, so hat Gesenius a. a. O. p. 270 an der paläographisch feststehenden Thatsache, daß Laodicea in der phönizischen Inschrift genannt ist, festhaltend, die Meinung aufgestellt, daß dieses Laodicea der am Libanon gelegene Ort dieses Namens sei, was sich aber durch die Bezeichnung als Metropole, die gewiß nicht auf dieses letztere Laodicea paßt, schon widerlegt.

mals zu Phönizien gerechnet, und namentlich wird das am issischen Meerbusen gelegene Myriandros, eine phönizische Kolonie, als „eine von Phöniziern bewohnte Stadt," nicht aber als eine Stadt Phöniziens bezeichnet.[28]).

2. Später wird als nördliche Gränze gewöhnlich der Fluß Eleutherus genannt[29]). Dieser scheidet das arabische Gebiet in zwei Theile, so daß nach dieser Gränzbestimmung die eine Hälfte mit den Städten Paltos, Balanea und Carnos, welche zum arabischen Gebiete gehörten, in Syrien, die andere, südlich gelegener, aber in Phönizien lagen. Dieser

28) Xenoph. Anab. I., 4, 6: *πόλιν οἰκουμένην ὑπὸ Φοινίκων*. Scyl. Peripl. §. 102. p. 301. edit. Gail: *Μυρίανδρος Φοινίκων. Θάψακος ποταμός*, und weiter §. 104: *ἀπὸ δὲ Θαψάκου ποταμοῦ ἔστι Τρίπολις Φοινίκων, Ἄραδος νῆσος λ.* Aus der Vergleichung dieser beiden Stellen des Skylar sieht man, daß ihm der Fluß Tapsacus ein Gränzfluß zwischen Cilicien und Phönizien ist, und er scheint demnach entweder Phönizien oder Cilicien eine weitere Ausdehnung zu geben, als andere Schriftsteller. Wäre nur der Text und auch der Inhalt des Skylar in dem angef. Stücke sicherer, so würde man aus dieser Stelle schließen dürfen, daß auch er die nördliche Grenze Phöniziens bei Posidium meine. Jedenfalls ist es unrichtig mit Gail an den Fluß Eleutherus zu denken; denn Skylar setzt a. a. O. Tripolis (welches Skylar selbst von dem weiter südlich gelegenen zweiten Tripolis unterscheidet) und die Insel Aradus südlich vom Tapsacus, da doch beide nördlich vom Eleutherus lagen. Ich finde eine Spur von diesem Flusse Tapsacus in dem Flecken Timpsacum, welcher nach Pococke (Beschreibung des Morgenlandes Th. II. S. 284) zwischen dem alten Laodicea und Heraclea liegt.

29) Strab. XVI., 2, p. 361: *καὶ ὁ Ἐλεύθερος ὁ πλησίον ποταμός, ὅνπερ ὅριον ποιοῦνται τινες τῆς Σελευκίδος πρὸς τὴν Φοινίκην καὶ τὴν κοίλην Συρίαν.* Ebenso Ptolem. V., 20, welcher freilich den Eleutheros Aradus gegenüber münden läßt und ihn mit einem kleinen hier befindlichen Flusse zu verwechseln scheint. Siehe Forbiger Handbuch der alten Geographie B. II., S. 662. Außerdem vergl. Plin. H. N. V., 18. 19: Orthosia, Eleutheros flumen. Oppida: Simyra, Marathos contraque Arados.. hinc rursus Syria desinente Phoenice. Oppida: Carne, Balanea, Paltos, Gabale etc.

auffallende Umstand, daß ein phönizischer Staat, als welcher Aradus doch immer galt, noch in späterer Zeit also getheilt war, scheint vorauszusetzen, daß der Eleutheros eine alte Landesgränze Phöniziens war, welche auch dann noch beibehalten wurde, als die Aradier ihr Gebiet über diese hinaus nach Norden hin vergrößert hatten.

3. So alt diese letztere nördliche Begränzung Canaans gewesen zu sein scheint, so wird man doch schon im Hinblick auf die gebirgige Beschaffenheit dieses nördlichen Küstenstriches Bedenken tragen anzunehmen, daß diese Gegend ursprünglich den Namen einer Niederung geführt und zu Canaan gehört habe. In der That wird das Gebiet der drei nördlichen Staaten der Phönizier, Aradus, Berytus und Byblus, in den alttestamentlichen Schriften von Canaan ausgeschlossen. Denn erstens giebt die Völkertafel der Genesis (10, 19) als die *nördlichste Gränze* der Canaaniter das zidonische Gebiet an und mithin wohnten jenseits desselben an der Meeresküste keine canaanitischen oder phönizischen Stämme *in ältester Zeit*. Zweitens unterscheiden die biblischen Nachrichten die Gibliter im Gebiete des Byblus und Berytus von den Canaanitern, d. h. von den in Canaan wohnenden Stämmen (vergl. Jos. 13, 5) und rechnen jene daher niemals zu diesen, (vergl. besonders Gen. 10, 15—19): eine Unterscheidung, welche sich in politischer wie in religiöser Beziehung noch aus den jüngern Nachrichten über diesen Stamm vollkommen rechtfertigen läßt. Drittens endlich kann die Verbreitung der canaanitischen Stämme nördlich über diese älteste Gränze des Landes hinaus noch an der Hand historischer Berichte weiter verfolgt werden. Denn die Aradier, welche schon in der Völkertafel der Genesis als ein selbstständiger Volksstamm der Canaaniter erscheinen, waren zidonische Kolonisten. Das Gleiche wird von den Bewohnern der Küstenstädte Botrys und Tripolis gemeldet [29a]), und die Völkertafel der Genesis, welche doch

29a) Vergl. Phön. B. I, S. 3.

die alte Landesgränze nicht über das zidonische Gebiet nach Norden reichen läßt, aber ungeachtet dessen eine Anzahl weiter nördlich gelegener Städte (außer Aradus noch Arke, Sin, Simyra und Hamath) von Canaanitischen Stammvätern gleiches Namens ableitet, deutet auch eine solche Ausbreitung gegen Norden dadurch klar genug an, daß sie hinzufügt: nachher, d. h. im Sinne der Urkunde: nach dem Tode der Stammväter, haben sich die von ihnen abstammenden Geschlechter zerstreut (V. 18).

Auch über die südlichen Landesgränzen lauten die Angaben sehr verschieden. Während sich bei der Bestimmung der nördlichen Gränze Canaans die Bemerkung aufdringt, daß der Begriff Canaan mit der weitern Verbreitung des canaanitischen Stammes nach Norden sich erweitert hat, läßt sich in Beziehung auf die südliche Gränze der entgegengesetzte Fall wahrnehmen, daß nämlich der alte Landesname erst allmählig eine engere Bedeutung angenommen hat, seit die Besitzungen des Volkes Canaan von andern eindringenden Stämmen eingenommen waren, ohne daß jedoch der weitere Begriff des Namens sich ganz verloren hätte. Die Sachlage ist folgende:

1. Die Berichte der alttestamentlichen Bücher und der Profanschriftsteller kommen darin überein, daß jene ihrem Canaan, diese ihrem Phönizien gleichmäßig bald eine engere, bald eine weitere Bedeutung in Beziehung auf die südliche Ausdehnung geben. Wenn von Phönizien im engern Sinne die Rede ist, so schließen die griechischen und lateinischen Berichte das palästinensische Syrien aus, und gleicher Weise rechnen auch die alttestamentlichen Schriftsteller das entsprechende Philistäa nicht zu Canaan (Vergl. Jes. 23, 11 mit Jer. 47, 4). Beide unterscheiden sich jedoch darin, daß das alttestamentliche Canaan (im engern Sinne) bis an das Gebiet der philistäischen Pentapolis reicht, deren nördlichste Stadt Ekron war (Jos. 13, 3), dagegen die klassischen Schriftsteller seit der makedonischen Zeit mit großer

Uebereinstimmung die Gränze ihres palästinensischen Syriens weiter hinaufrücken, und Phönizien meist bis Caesarea oder doch bis in die nächste Umgebung dieser Stadt reichen lassen [30]. Die nördlich von Caesarea gegen Tyrus hin gelegenen Städte weisen sie daher constant Phönizien zu [31], versetzen dagegen die unterhalb Caesarea gelegenen Städte regelmäßig ins palästinensische Syrien [32]. Nun läßt sich freilich nicht nachweisen, seit welcher Zeit das Phönizien der Alten diesen engern Begriff, da es nur bis in die Gegend von Caesarea, nicht aber bis ans philistäische Gebiet reichte, angenommen hatte, weil es an ältern geographischen Nachrichten über diesen, auch in den biblischen Büchern kaum erwähnten Theil der Küste fehlt [33]. Indessen kann es nach den alttestamentlichen Büchern gar nicht zweifelhaft sein, daß diese Be-

30) Plin. V, 14: Caesarea . . finis Palaestinae . . deinde Phoenice. Nach Ptol. V, 20 reichte die Gränze bis an den Fluß Chorseus, welchen Pococke etwas nördlicher in dem heutigen Coradge wiederfand. Beschreibung des Morgenlandes B. II., S. 84. Josephus sagt von Stratons Thurm, einer Stadt, welche an der Stelle des spätern Caesarea lag: κεῖται ἡ πόλις ἐν Φοινίκῃ Antiq. XV., 9, 6. Dagegen rechnet er den Ort, seitdem er von Herodes neu gebaut war und den Namen Caesarea erhalten hatte, zu Judäa B. J. III., 9, 1. u. a. St. Bei den spätern Schriftstellern wird Caesarea gewöhnlich als Palaestinensis bezeichnet oder doch zu Palästina gerechnet. Reland p. 671.

31) Hecat. Miles. bei Steph. s. Δῶρος rechnet Dor zu Phönizien. Nach Scylar §. 103 p 302 edit. Gail ist es eine Stadt der Zidonier, nach Jolaus Phönizischer Geschichte „eine von Phöniziern erbaute Stadt“ Steph. l. i. — So heißt auch der Karmel bald „ein Berg in Phönizien“ Hesych. §. V. bald „ein Berg der Tyrier.“ Joseph. B. J. III., 3, 1. Vergl. außerdem Plin. u. Ptol. a. a. O.

32) Vergl. z. B. über Askalon: Xanthus der Lydier bei Steph. s. Ἀσκάλων, Ctesias bei Diod. II, 4; über Asdod.: Herod. II, 157; Steph. v. Ἄζωτος über Gaza: Polyb. V., 80. Diod. XIX, 93.

33) Scylar, welcher aus älterer Zeit der einzige Schriftsteller ist, welcher die phönizische Küste beschreibt, ist bekanntlich in dem betreffenden Stücke §. 104 sehr verworren und sein Text corrupt.

schränkung frühestens seit der persischen Zeit angenommen worden ist. Das Gebiet der philistäischen Pentapolis in früherer Zeit ist zu genau bekannt, als daß man die Vermuthung aufkommen lassen könnte, dasselbe habe nördlich bis Caesarea gereicht (Vergl. z. B. Jos. 13, 5). Auch werden die Bewohner dieses Küstenstrichs oberhalb der nördlichsten philistrischen Stadt Ekron, und unterhalb der Zidonier, welche in alter Zeit von mehreren Königen regiert wurden (vergl. Jos. 12, 23), vorzugsweise und im engsten Sinne des Wortes als Canaaniter, eben nach dem Namen dieses Küstenstriches, bezeichnet, indem sie neben den Philistäern, ihren südlichen, und den Sidoniern, ihren nördlichen Nachbaren, als „Canaaniter" eingeführt werden. (Richt. 3, 3).

2. Beide Quellen, einheimische und fremde, kennen aber auch gleichmäßig ein Canaan und Phönizien im weitern Sinne des Wortes. Dann schließen die erstern ihr „Peleschet" ein, und Zephanja nennt es daher „Canaan, Land der Philistäer" (2, 5); die Berichte der Klassiker aber rechnen in diesem Falle ihr „palästinensisches Syrien" zu Phönizien, und nennen daher die Küstenstädte von Palästina, z. B. Jamnia[34]), Joppe[35]), Askalon[36]) Gaza[37]) Städte Phöniziens. Daher gleicht Stephanus die Differenz zwischen den Angaben des Philo von Byblus, welcher Joppe als eine Stadt Phöniziens bezeichnet, und des Dionysius, der sie nach Palästina versetzt, durch die richtige Bemerkung aus: auch Palästina, d. h. Philistäa, werde Phönizien genannt[38]), und bemerkt in ähnlicher Weise,

---

34) Steph. B. Ἰάμνια, πολίχνιον Φοινίκης.

35) Plin. V, 19: Joppe Phoenicum, und V, 34: in Phoenicio deinde mari est ante Joppen Pharia etc. Vergl. dagegen Anmerk. 30.

36) Vergl. Herod. I., 105. Lucian de Syria Dea §. 14.

37) Steph. Γάζα, πόλις Φοινίκης, νῦν δὲ Παλαιστίνης.

38) Ἰόπη, πόλις Φοινίκης. πλήσιον Ἰαμνίας, ὡς Φίλων, ὡς δὲ Διονύσιος, Παλαιστίνης. Φοινίκη γὰρ καὶ ἡ Παλαιστίνη. Vergl. Anmerk. 35.

daß Gaza eine Stadt Phöniziens in seiner Zeit zu Palästina gerechnet werde [39]). Auch in der Angabe desselben südlichen Gränzpunktes kommen beiderlei Berichte überein, indem sie als solchen gemeinschaftlich die letzte Stadt der Philistäer Gaza bezeichnen [40]).

3. Endlich kommen die bezeichneten Quellen in dem Gebrauche des Namens Canaan und Phönizien auch darin überein, daß sie die Gränze noch weiter gegen Süden bis nach Aegypten hin setzen. In diesem Umfange nimmt Strabo nach dem Vorgange des Posidonius Phönizien, wenn er darunter den ganzen Küstenstrich vom Flusse Eleutherus im arabischen Gebiete bis nach Pelusinm versteht [41]). Von demselben Begriffe geht die Bemerkung im Buche Josua aus, daß „alle Kreise Philistäas und ganz Gesur, vom Sihor, welcher vor Aegypten fließt, bis zur Gränze von Ekron nordwärts zu den Canaanitern gerechnet werden" (13, 3), wobei dem Verfasser der gewöhnliche engere Begriff des Namens Canaan, nach dem die Gränze im Norden oberhalb Ekron war, vorschwebte. Ebenso wird ein Canaan in diesem weitesten Sinne des Wortes auch in denjenigen Stellen des A. T. angedeutet, welche das den Israeliten verheißene Land bis an den Bach Aegyptens, den Bach El Arisch bei Rhinocolura, gränzen lassen. (Num. 34, 5 vergl. Jos. 15, 4, 47.)

Nach diesen Erörterungen über die nördlichen und südlichen Landesgränzen kann es nicht mehr zweifelhaft sein,

---

39) Siehe Anmerk. 37.

40) Vergl. mit Gen 10, 19 Dionys. Perieg. 910, wo die Küstenstädte von Gaza und Joppe an zu Phönizien gerechnet sind. Dazu bemerkt sein Commentator Eustathius: ὅτι Γάζα πάλαι μὲν Φοινίκης, νῦν δὲ Παλαιστίνης. Euseb. Onom. p. 445. edit. Martianay: Γάζα.. τὸ παλαιὸν δὲ ἦν τὸ ὅριον τῶν Χαναναίων τῶν πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ Tom. I. p. 276. edit. Bernhardy. Vergl. Avien, descript. orb. v. 1068. Priscian. Perieg. v. 852.

41) Strab. XVI., 2. p. 354 vergl. p. 372. Scylax Peripl. §. 104 p. 302, Eustath. ad Dionys. v. 905, p. 274.

1) daß der griechische Name Φοινίκη in seinem mehr oder weniger umfassenden Begriff mit dem einheimischen Namen Χαναάν, in den angeführten Fällen darum so gerne übereinkömmt, weil er nur eine Uebertragung desselben ist; 2) daß die engere und weitere Bedeutung beider Landesnamen mit den geschichtlichen Verhältnissen der ältesten Bewohner im Zusammenhange steht, die, seitdem die mächtigen Stämme der Israeliten und später der Philistäer von Süden her vorgedrungen waren, gegen Norden hin sich immer weiter ausgebreitet hatten.

Dies führt uns wieder auf die Frage nach dem ursprünglichen Begriffe des Namens zurück, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist. Sie kann nunmehr nach Maßgabe von Gen. 10, 19, wo als die alten Landesgränzen nördlich Zidonien, südlich aber Gaza angegeben ist, um so sicherer beantwortet werden, da nicht nur die Bedeutung des Namens mit der angegebenen Lokalität genau übereinkommt, indem dieser ganze Küstenstrich eine, im Verhältniß zum nördlichen und östlichen Lande niedrig gelegene Ebene bildet[42]), sondern da auch die geschichtlichen Verhältnisse bestätigend eingreifen. Wir kennen an der ganzen Küste in alter Zeit nur Canaaniter als Bewohner[42a]), nicht Amoniter, Heviter, und wie die einzelnen Völkerschaften weiter heißen, die sonst zu den Canaanitern im weitern Sinne gerechnet werden — Beweis genug, daß die Küstenbewohner diesen ihren Namen Canaaniter im engern Sinne eben von dem Landstriche hatten, in dem sie wohnten. Auch der Umstand, daß auch in späterer Zeit der philistäische Küstenstrich ausnahmsweise den Namen Canaan und Phönizien führte, erklärt sich nur befriedigend dadurch, daß der alte Name dieser Gegend, wo vor den Israeliten und Philistäern Canaaniter wohnten, auch dann noch sich erhalten hatte, als der

---

42) Raumer, Palästina S. 43. 44. 1. Aufl.

42a) Vergl. Jos. 11, 3.

neuere (ארץ פלשתים, terra Palaestinorum, im A. T., das *Παλαιστίνη* der Griechen) gewöhnlich geworden war. Denn bei der strengen Scheidung der Philistäer von den Canaanitern ist es kaum gedenkbar, daß Philistäa den Namen Canaan erst sollte erhalten haben, seitdem die Philistäer dort ansässig geworden waren. Endlich haben wir auch ein beachtenswerthes Zeugniß, daß Phönizien in alter Zeit von Sidon bis zu der ägyptischen Gränze gereicht habe, in einer unten beigefügten Stelle eines zwar späten, aber doch anderweitig gut unterrichteten Schriftstellers[42b]).

Noch ist die Frage nach der östlichen Begränzung zu beantworten, welche, da es sich hier nur darum handelt, den primitiven Begriff von Canaan festzustellen, einerlei ist mit der andern Frage, ob denn außer den alten Israeliten auch die alten Landesbewohner, welche von jenen ungenau Canaaniter genannt werden, auch das ganze diesseitige Jordansland als Canaan bezeichnet haben? Diese Frage müßte schon von vorn herein einfach verneint werden, weil es völlig ungedenkbar ist, daß die Bewohner eines vorherrschend gebirgigen Landes dasselbe als eine Niederung angesehen und als solche benannt haben sollten. Indessen liegen positive Beweismomente genug vor, um lediglich nach diesen die Sache zur Entscheidung bringen zu können. Zuvörderst kann es als gewiß angesehen werden, daß die Phönizier selbst das Binnenland nicht Canaan benannt haben. Dann würde auch der Name *Φοινίκη*, der doch dem einheimischen *Χαναάν* genau entspricht, auf Judäa ausgedehnt sein. Nun ist aber von einer solchen Ausdehnung des Namens keine sichere Spur vorhanden; diese würde gewiß den jüdischen und kirchlichen Schriftstellern nicht entgangen sein, die sonst in Mittheilung derartiger Notizen, welche auf die Erläuterung biblischer Namen

---

42b) Procop. de Bello Vand. II, 10. p. 449: *τότε* (in Josuas Zeit) *δὲ ἡ ἐπιθαλασσία χώρα ἐκ Σιδῶνος μέχρι τῶν Αἰγύπτου ὁρίων Φοινίκη ξύμπασα ὠνομάζετο.*

Beziehung haben, aus ältern Quellen sehr freigebig sind. Freilich berichten sie wohl, Judäa habe in alter Zeit Canaan oder Phönizien geheißen. Daß sie aber von einer solchen Bezeichnung nach anderweitigen Quellen nichts wußten, sieht man deutlich daraus, daß sie in diesem Falle den Namen aus der patriarchalischen Geschichte übertragen, wo sie dann wohl zur Erläuterung des archaistischen alttestamentlichen Ausdrucks beifügen, Judäa oder Palästina haben damals Canaan geheißen. So z. B. außer Nicolaus Damascenus [43]), Philo [44]), Josephus [45]), Eusebius [46]), Epi-

---

43) Ioseph. Antiq. I, 7, 2: *Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστορίων λέγει οὕτως· Ἀβράμης.. εἰς τὴν τότε μὲν Χαναναίαν λεγομένην, νῦν δὲ Ἰουδαίαν, μετῴκησε.* Auch Alexander Polyhistor schreibt in einem Excerpte aus Demetrius bei Euseb. Praep. Evang. IX, 21. wiederholt *Χαναάν* (p. 24. 25. 26. 27. 28. edit. Heinichen), wo seine Quelle aus dem griech. Texte des A. T. referirte.

44) Vita Mos., Opp. omnia Tom. II, p. 108. edit. Mangey:. *εἰς Φοινίκην καὶ Συρίαν τὴν κοίλην καὶ Παλαιστίνην, ἣ τότε προσηγορεύετο Χαναναίων.*

45) Antiq. I, 6, 2.: *Χανάανος δὲ τέταρτος ὢν Χάμου παῖς τὴν νῦν Ἰουδαίαν καλουμένην οἰκήσας, ἀπ' αὐτοῦ Χαναναίαν προσηγόρευσε.*

46) Eusebius sucht wahrscheinlich zu machen, daß die Juden die Buchstabenschrift erfunden haben und bemerkt zu diesem Zwecke, daß die Syrer, welche nach gewöhnlicher Meinung die Buchstaben erfunden haben, Juden sein können, weil Judäa ehemals Phönizien geheißen habe, welches zu Syrien gehörte: *Σύροι δ' ἂν εἶεν καὶ Ἑβραῖοι, τὴν γείτονα Φοινίκης καὶ αὐτὴν τὸ μὲν παλαιὸν Φοινίκην, μετέπειτα δὲ Ιουδαίαν, καθ' ἡμᾶς δὲ Παλαιστίνην ὀνομαζομένην οἰκοῦντες.* Praep. evang. X, 5. Wer diese Stelle mit der, in den vorstehenden und nachfolgenden Anmerkungen angeführten vergleicht und insbesondere die Tendenz derselben ins Auge faßt, wird gewiß nicht daraus entnehmen, daß Eusebius hier eine anderweitige Quelle über den Begriff von *Φοινίκη* gehabt habe, als die alttestamentlichen Angaben über Canaan.

phanes[47]. Wenn sie diesen Sprachgebrauch nicht bloß in den von ihnen gelesenen alttestamentlichen Büchern, sondern in phönizischen Quellen oder in ältern Schriften vorgefunden hätten, so würden sie dieses ausdrücklich anzuführen wohl nicht unterlassen und z. B. bemerkt haben, daß nicht bloß damals, d. h. in der patriarchalischen Zeit (von welcher sie ohnedies nur aus dem A. T. wußten), sondern daß auch späterhin Judäa von den Phöniziern und Syrern Canaan benannt worden sei.

Wir sind demnach in Beziehung auf diesen auffallenden Sprachgebrauch lediglich an die hebräischen Schriftsteller als Quelle gewiesen. Würdigt man nun die sämmtlichen Stellen, in denen der Name in dem bezeichneten Umfang für das cisjordanische Palästina vorkömmt, so tritt aufs deutlichste hervor, daß Canaan in diesem Umfange ein obsoleter Name war, womit die Israeliten Palästina benannt hatten, ehe ihnen dasselbe genauer bekannt geworden war, und daß sie später nach ihrer Einwanderung den einmal angenommenen Namen nur als archaistisch und zur Bezeichnung vorisraelitischer Zustände beibehalten haben. Denn alle hebräischen Schriftsteller, von Josephus Flavius[48] und den Verfassern der jüngsten Bücher des Canons[49] bis auf die ältesten herab, reden nur dann vom Lande Canaan, wenn sie der alten Bewohner[50], oder der Wanderungen der

---

47) Adv. Haer. l. I. p. 17. Reland, p. 41.

48) Josephus gebraucht den Namen nur in den ersten Büchern seiner Archäologie in steter Beziehung auf die vorisraelitische Zeit, vergl. z. B. III, 12, 3. — 14, 1, 3. — IV, 8, 2. — V, 2, 4. Später redet er von der *χῶρα τῶν Ἑβραίων* VIII, 10, 2. oder *Ἰουδαία* X, 3, 2. Vergl. Reland, p. 15. Nur einmal gebraucht er den alten Namen VIII, 3, 1, aber, wie das immer auch in den kanonischen Büchern des A. T der Fall ist, da, wo er auf die Urgeschichte zurückkömmt: *μετὰ δὲ χίλια καὶ εἴκοσι ἔτη τῆς Ἀβράμου εἰς τὴν Χαναναίαν ἐκ τῆς Μεσοποταμίας ἀφίξεως.*

49) Vergl. z. B. Judith 6, 10. Ps. 135, 11.

50) Num. 33, 40. Deut. 11, 30. Ezech. 16, 29. Ps. 106, 38.

israelitischen Stammväter in diesem Lande [51]) oder auch der Verheißungen dieses Landes [52]) und deren Realisirung [53]) gedenken. In andern Fällen, wo keine Beziehungen auf die vorisraelitischen Zustände obwalten, gebrauchen sie andere Namen: Land Israels, Land Jehovas u. s. w. [54]). Nirgend aber findet sich eine Andeutung, daß dieser Landesname noch üblich gewesen sei, seitdem die Israeliten dort ansäßig geworden waren [55]).

Dies ist der Sprachgebrauch in Beziehung auf den weitern Begriff des Namens Canaan, wie er sich bei den sämmtlichen Schriftstellern des Alterthums vorfindet, deren spätere ohne Unterschied abhängig sind von den ältesten israelitischen Geschichtsbüchern. Er kann unter diesen Umständen das obige Resultat nur bestätigen; denn es leuchtet ein, daß eine solche, der geographischen Beschaffenheit zuwiderlaufende Benennung alsbald aufgegeben werden mußte, seitdem das Land selbst den Israeliten genauer bekannt geworden war. Auch ist diese Ausdehnung des Namens der palästinensischen Küste auf das Binnenland nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß sie im Auslande (ohne Zweifel in Aegypten) entstanden ist, wo der Küstenstrich mit seinen zahlreichen Handelsstädten eher als das Binnenland bekannt sein mußte, wogegen schwerlich ein irgend haltbarer Grund gedacht werden kann, welcher die Bewohner Palästinas veranlaßt hätte, ihr gebirgiges Land mit dem Namen einer niedrig gelegenen Gegend zu bezeichnen. Es verhält sich demnach mit dieser mißbräuchlichen Auslegung des Namens ganz so,

---

51) Gen. 16, 3. 29, 1. 36, 6. 37, 1. und oft in der Genesis.

52) Gen. 11, 31. 12, 5. 17, 8. Ps. 105, 11.

53) Lev. 14, 34. 18, 3. 25, 38. Num. 13, 2. 34, 29.

54) Vergl. Reland, p. 8. sqq.

55) Die Stellen Jos. 21, 2. 22, 9. Richt. 21, 12. haben noch die eben erst verflossene Zeit des Besitzstandes der Canaaniter im Auge, und sind aus einer Schrift genommen, welche sich mit der Eroberung des Landes vorzugsweise befaßt.

wie mit dem Namen Palästina, welcher anfänglich und auch noch später in einem engern Sinne die terra Palaestinorum oder das biblische Philistäa umfaßte[56], dann aber, weil den Ausländern das benachbarte Judäa mit seinem einheimischen Namen nicht bekannt war, auch auf dieses ausgedehnt wurde. Das Gesagte schließt jedoch nicht aus, daß die Israeliten dem einmal angenommenen Namen eine seinem Begriffe angemessene Deutung gegeben haben, und diese tritt allerdings an denjenigen Stellen des A. T. hervor, wo außer den Bewohnern des niedrigen Küstenstrichs auch jene des tiefen Jordanthales[57], Canaaniter im engsten Sinne des Wortes genannt sind[58], und wo das cisjordanische Land im Gegensatz gegen das Hochland Gilead, Canaan oder die Niederung genannt wird[59].

Die γνῶσις und πίστις und deren gegenseitiges Verhältniß bei Clemens von Alexandrien.

(Schluß.)

§. 13.

Ich will noch eine Stelle aus Clemens anführen, in welcher die gegebene Deutung allem Anscheine nach ihre

---

56) In diesem Sinne kömmt der Name vor bei Pausan. X, 12, 5.

57) Das Jordanthal bis zum todten See ist, nach Russeggers Ausdruck „eine gewaltige Depression unter die Meeresfläche, welche in ihrem tiefsten Punkte über 1300 Pariser Fuß beträgt", Reisen in Europa, Asien und Afrika B. I. Th. 2. S. 784.

58) Num. 13, 29 Jos. 11, 3.

59) Vergl. Num. 33, 51. Jos. 22, 9. 11. 32. Richt. 21, 12. Dahin gehören auch die Stellen Gen. 33, 18. vergl. V. 17; 35, 6.

Bestätigung findet. Derselbe behauptet Strom. V, 1. §. 1. folgenden merkwürdigen Satz: *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐϑ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.* Weder ist die Gnosis ohne die Pistis noch die Pistis ohne die Gnosis. Einmal würde also die Erkenntniß durch den Glauben, und wiederum der Glaube durch die Erkenntniß bedingt. Wie ist dieses möglich? Soll der Satz wahr sein, so muß der Glaube, welcher der Erkenntniß vorhergehet, ohne Zweifel ein anderer sein, als welcher demselben nachfolgt. Desgleichen muß die Erkenntniß, welche den Glauben bedingt, eine andere sein, als diejenige, welche von demselben bedingt wird. In dem entgegengesetzten Falle triebe Clemens an dieser Stelle nicht allein ein leeres Wortspiel, sondern hätte auch den mehrmals erwähnten Widerspruch mit klaren Worten ausgesprochen. Um aber zu sehen, wie es sich wirklich verhält, ist es nöthig die angeführte Stelle in einer etwas größern Ausführlichkeit hieher zu setzen. „Es gibt einige" lautet dieselbe „welche behaupten, daß unser Glaube in Ansehung des Sohnes, die Erkenntniß aber in Ansehung des Geistes sei. Diesen ist aber entgangen, daß man wahrhaft dem Sohne glauben muß, daß es einen Sohn gibt, daß er gekommen ist, wie und warum und in Ansehung seines Leidens; erkennen muß man aber, wer der Sohn Gottes ist. Bereits ist aber weder die Erkenntniß ohne den Glauben noch der Glaube ohne die Erkenntniß [36]." Ehe ich in meiner Anführung weiter gehe, will ich den in der bereits mitgetheilten Stelle enthaltenen Sinn bestimmt hervorheben. Es wird zuvörderst behauptet, daß es einen Gott gebe und daß derselbe in einer bestimmten Weise und zu einem bestimmten Zwecke in die

---

36) *εἰσὶ γὰρ οἵ τὴν μὲν πίστιν ἡμῶν περὶ τοῦ ὑιοῦ, τὴν δὲ γνῶσιν περὶ τοῦ πνεύματος εἶναι διαστέλλοντες. λέληϑεν δὲ αὐτοὺς, ὅτι πιστεῦσαι μὲν ἀληϑῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ ὅτι ἦλϑεν καὶ πῶς καὶ διὰ τί καὶ περὶ τοῦ πάϑους· γνῶναι δὲ ἀνάγκη, τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ. ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐϑ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.*

Welt gekommen sei; dieses müsse man glauben; wer aber der Sohn sei, oder mit andern Worten, worin das Wesen des Sohnes bestehe, sei Gegenstand des Erkennens. Dieses Erkennen werde bedingt durch den vorangehenden Glauben. Was behauptet nun Clemens? Ohne Zweifel dieses: der Glaube an die Offenbarung als eine Thatsache müsse im Menschen vorhanden sein, alsdann könne erst das Bestreben entstehen, den Inhalt derselben in gnostischer oder spekulativer Weise zu einem klärern und bestimmtern Bewußtsein zu bringen. So erhellet, in wiefern und in welcher Weise das gnostische oder spekulative Erkennen durch den Glauben bedingt wird. Nun soll aber wieder der Glaube durch das Erkennen bedingt werden. Hat uns Clemens auch hierüber nähere Aufschlüsse gegeben? Lassen wir zur Beantwortung dieser Frage ihn wieder selbst reden. „Fürwahr nicht" sind seine weitern Worte „weder ist der Vater ohne den Sohn; denn wahrlich der Vater ist der Vater des Sohnes; der Sohn aber ist ein wahrer Lehrer über den Vater. Damit aber einer dem Sohne glaube, muß er erkennen den Vater, bei welchem auch der Sohn ist. Wiederum damit wir aber den Vater erkennen, ist es nothwendig dem Sohne zu glauben, weil der Sohn Gottes lehrt; denn aus dem Glauben (kommt) in die Erkenntniß durch den Sohn der Vater. Die Erkenntniß aber des Sohnes und des Vaters ist nach der gnostischen Regel, der wahrhaft erkennenden, die Wahrnehmung und Ergreifung der Wahrheit durch die Wahrheit" [37]). Erhellet nun hieraus, wie der Glaube durch

37) οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ, ὅ μα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατὴρ, υἱὸς περὶ πατρὸς ἀληθὴς διδάσκολος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. αὖθις τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν· πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει, ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν διά υἱοῦ πατὴρ, γνῶσις δέ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἡ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.

das Erkennen bedingt wird? Erstlich daß Vater und Sohn Verhältnißbegriffe sind, oder daß mit dem Begriffe des Vaters der Begriff des Sohnes und umgekehrt gegeben wird, will zur Erläuterung dieses Satzes nichts beitragen; wohl die Behauptung „damit einer dem Sohn glaube, muß er den Vater erkennen." Was ist natürlicher, als den Worten des Clemens den Sinn unterlegen: soll ich einer göttlichen Offenbarung glauben, so muß ich doch vorher Gott als den Urheber dieser Offenbarung erkannt haben; und soll ich einer Offenbarung durch den Sohn glauben, so muß ich wiederum vorher Gott als den Vater erkannt haben. So gehet denn nach der einen Seite die Erkenntniß dem Glauben vorher. Dieser ist wiederum die gewöhnliche philosophische Erkenntniß und keine spekulative oder gnostische. Aber wie reimt sich damit der folgende Satz: „damit wir den Vater erkennen, ist es nothwendig dem Sohne zu glauben, weil der Sohn Gottes lehret; denn aus dem Glauben kommt in die Erkenntniß der Vater durch den Sohn." Soll Clemens sich nicht offenbar in einer und derselben Stelle widersprechen, oder sich in einem handgreiflichen Zirkel drehen; so muß die Erkenntniß hier in einem andern Sinne als oben genommen werden? Dieses ist nun wirklich der Fall. Die gewöhnliche philosophische Erkenntniß vom Dasein Gottes, welche dem Glauben an die göttliche Offenbarung vorangehet, macht uns nur mit dem Sein Gottes und einigen Beschaffenheiten desselben bekannt; aber nicht damit, daß in der Gottheit die Verhältnißbegriffe von Vater und Sohn statt finden, noch auch mit dem Wesen Gottes. Diese Erkenntnisse sind uns erst durch den Sohn Gottes möglich geworden. Um aber von dem Sohne darüber belehrt zu werden, muß man demselben glauben. Dieser Glaube kann nach der Ansicht des Clemens kein blinder, sondern er muß ein erleuchteter sein. Auf dem Boden dieses Glaubens wird die menschliche Erkenntniß sehr erweitert, und durch die Spekulation erhält sie die höchste Vollendung. Bei derselben kann unmöglich die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft ausgeschlossen

sein, dieselbe zeigt sich hier gerade in ihrem höchsten Glanze. Denn nach der gnostischen Regel ist die Gnosis die Wahrnehmung und Ergreifung der Wahrheit durch die Wahrheit. Wahrnehmen und Ergreifen der Wahrheit ist aber ohne Thätigkeit von Seite des Menschen ungedenkbar. Aber die Wahrheit wird ergriffen durch die Wahrheit. Was kann dieses anders bedeuten, als die Wahrheit wird erkannt in den natürlichen und übernatürlichen Wegen, welche Gott dem Menschen geöffnet hat unter Mitwirkung der göttlichen Gnade.

Anmerk. Weil der erwähnte Widerspruch sich bereits hinlänglich gelös't hat, so braucht die Entstehungsweise des Glaubens nicht mehr besonders in Betracht gezogen zu werden.

§. 14.

Nach der Ansicht des Clemens gehen also die *γνῶσις* und die *πίστις* auf dem Gebiete der Offenbarung Hand in Hand, und unterstützen sich gegenseitig. Was aber diese Ansicht Wahres und Falsches an sich trägt, braucht für den kundigen Leser nicht bemerkt zu werden. Für andere Leser sind derartige Bemerkungen überflüssig, müssen sogar wegen Gefahr ihres Mißverständnisses für unzweckmäßig gehalten werden. Das aber glauben wir nicht übergehen zu dürfen, daß gerade Clemens auf die Gnosis, wie die modernen Spekulanten auf die Spekulation einen zu großen Werth gelegt hat. Es erhellet dieses aus allen Stellen, in welchen er behauptet, es würde dem Gnostiker die Blicke in viele Dinge geöffnet, für welche der gewöhnliche Menschenverstand gar keine Augen habe. Nur Eine derartige Stelle möge hier Platz finden. Denn so sagt derselbe im Verlaufe der zuletzt viel besprochenen Stelle: „*ἡμεῖς ἄρα ἐσμὲν οἱ ἐν τῷ ἀπιστουμένῳ πιστοὶ καὶ οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί· τουτέστιν ἐν τῷ πᾶσιν ἀγνοουμένῳ καὶ ἀπιστουμένῳ, ὀλίγοις δὲ πιστευομένῳ τε καὶ γινωσκομένῳ γνωστικοί· γνωστικοὶ δὲ οὐ λόγῳ ἔργα ἀπογραφόμενοι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ.*“ So viel über das Verhältniß die *γνῶσις* und *πίστις* des

Clemens im Allgemeinen. Ich komme nun auf dieses Verhältniß im Besondern.

§. 15.

Wir glauben diese Untersuchung füglich mit einer allgemeinen Frage beginnen zu können, mit der Frage, ob das Erkennen, wenn auch nicht gerade in allen seinen besondern Arten, jedoch in einigen derselben durch den Glauben schlechthin bedingt werde? Eben dieses hat man in der neuern Zeit vielfach behauptet, insbesondere in Ansehung der übersinnlichen Wahrheiten, namentlich in Ansehung der übernatürlichen Offenbarung. Vom Glauben müsse man bei allen diesen Gegenständen ausgehen; dadurch erhalte das Erkennen erst eine sichere und feste Grundlage. Die Wahrheit dieser Behauptung folgerte man theils daraus, theils wollte man dieselbe durch Auktoritäten erhärten. Zu diesen gehört unter Andern auch Clemens von Alexandrien. Es fragt sich demnach ob und in welchem Sinne dieser behaupte, daß in einzelnen Fällen das Erkennen von dem Glauben, die *γνῶσις* von der *πίστις* abhängig sei? Wir haben schon erwähnt, daß man häufig behauptet hat und noch fortwährend behauptet, nach der Ansicht des Clemens von Alexandrien werde das Erkennen durch den Glauben bedingt, sowohl im Allgemeinen als auch im Besondern. In wie fern und in welchem Sinne dieses im Allgemeinen der Fall sei, ist bereits gezeigt worden. Wie aber verhält es sich damit im Besondern? Dieses kann nur mit Bestimmtheit erkannt werden, wenn man die Ansicht des Clemens von der Philosophie in ihrem Verhältniß zur Offenbarung und zum Christenthum insbesondere in Erwägung zieht. Bevor ich mich daher auf eine Würdigung dieser Behauptung einlasse, will ich diese Ansicht zuvörderst ausführlich darzulegen suchen. Vor Allem ist gewiß, daß Clemens die Philosophie von der Offenbarung und insbesondere von dem Christenthum strenge geschieden hat. Was den Juden die Offenbarung und das Gesetz war,

das war den Griechen die Philosophie[38]). Den Griechen ist die Philosophie als ein eigenes Testament gegeben worden, als eine Grundlage der Philosophie nach Christus[39]). Die Griechen wurden durch die Philosophie gerechtfertigt, wenn gleich diese Rechtfertigung keine allgemeine und vollkommene war[40]). Die Philosophie wird also nicht allein als etwas von der Offenbarung Verschiedenes behauptet, sondern auch daß dieselben den Griechen gerade das gewesen sei, was den Juden die Offenbarung. In welches Verhältniß hat aber Clemens die Philosophie zur Offenbarung gesetzt? Die griechische Philosophie ist ihm eine Vorbereitungs- und Unterstützungswissenschaft zur Erkenntniß der Offenbarung im Allgemeinen und Besondern. Dieses verstand er aber nicht von einem bestimmten philosophischen Systeme, sondern von dem gemeinsamen Guten und Nützlichen, welches nach seiner Meinung die griechische Philosophie hervorgebracht hat. Es liegt uns ob, diese doppelte Ansicht aus den Werken des Clemens selbst zu beweisen. Die wahre Philosophie fördert zuerst die Erkenntniß der Wahrheit im Allgemeinen[41]).

---

38) Strom. VI, 5. §. 41. *σαφῶς γὰρ οἶμαι ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς.* §. 42. *πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας σοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. δῆλον δὲ κἀνθεύδε· ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, κ. τ. λ.*

39) Strom. VI, 8. §. 67. *τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δεδόσθαι ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας.*

40) Strom. 1, 20. §. 99.

41) Strom. II, 1. §. 3. *τὸ δὲ τῷ ὄντι φιλοσόφημα οὐκ εἰς τὴν γλῶσσαν, ἀλλ' εἰς τὴν γνώμην ὀνήσει τοὺς ἐπαΐοντας. δεῖ δ' οἶμαι τὸν ἀληθείας κηδόμενον οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς καὶ φροντίδος τὴν φράσιν συνθεῖναι, πειρᾶσθαι δὲ ὀνομάζειν μόνον ὡς δύναται ὃ βούλεται, κ. τ. λ.*

Diese Philosophie bildet die Grundlage der vollkommenen Wissenschaft, welche sich drehet um die über die Welt hinausliegenden und mehr geistigen Dinge[42]). Diejenigen, welche zur wahren Philosophie und Theologie gelangen wollen, beschäftigen sich vorher häufig mit den Schriften der griechischen Philosophen[43]). Endlich daß Clemens im wahren Sinne des Wortes ein Eklektiker gewesen sei, erhellet nicht allein aus seinen Schriften, sondern wird auch von ihm selbst mit ausdrücklichen Worten behauptet. „Philosophie nenne ich“ so lauten dieselbe[44]) „nicht die stoische, nicht die platonische oder epikuräische und aristotelische, sondern was immer bei einer jeden dieser Sekten gefunden wird, welches schön und mit frommer Wissenschaft Gerechtigkeit lehret, dieses insgesammt als das Ausgewählte nenne ich Philosophie.“

§. 16.

Die weitere Darstellung der Philosophie des Clemens von Alexandrien liegt nicht in den Gränzen unserer Aufgabe. Es sei noch bemerkt, daß Clemens den Verächtern der Philosophie zu seiner Zeit mit aller Kraft entgegen trat[45]). Aus dem Ver-

---

42) Strom. VI, 8. §. 68.

43) Strom. V, 9. §. 57. *τῶν γὰρ πολλάκις αὐταῖς (τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας γραφαῖς) πλησιαζόντων καὶ δοκιμασίαν δεδωκότων κατά τε τὴν πίστιν κατά τε τὸν βίον ἅπαντα μόνων ἐθέλουσιν ὑπάρχειν τὴν ὄντως οὖσαν φιλοσοφίαν. καὶ τὴν ἀληθῆ θεολογίαν.*

44) Strom. I, 7. §. 37. *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδε τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.*

45) Strom. I, 5 u. VI., 8. §. 65. Hiermit stimmt uns Mosheim in seiner commentatio de turbata per recentiores Platonicos ecclesia §. 5 überein. Seine Worte sind diese: His aliisque nonnullis (philosophis eclecticis) quorum nomina vestustas ob-

hältniß aber, in welches Clemens die Philosophie im Allgemeinen zur Offenbarung setzte, geht hervor, daß der Glaube

---

literavit, ducibus et auctoribus evenit, ut locus aliquis et honos in civitate Christiana philosophiae relinqueretur, quam multi funditus eversam et e coetu Christiano prpscriptam esse cupiebant. Clemens fuisse quosdam aetate sua memorat, qui philosophiam mali et infernalis genii inventum esse, et ad humani generis detrimentum ac perniciem natam, dicerent:, quos contra vehementer pugnat, Graecorum Scitis et scriptis animos irrigari vult antea, quam coelestis doctrinae semen eis committatur. *καθάπερ*, inquit Stromat. lib. l. cap. I., p. 326, *οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἕλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐθρέψαι δύνασθαι. Quemadmodum terram prius rigant agricolae, deinde sic semen iniiciunt: ita etiam nos, quod bibi potest ex Graecorum scriptis, id quod in eis terrestre, prius irrigamus, ut suscipiat spiritale semen, quod deiicitur, et id facile possit alere.* Et haec Clementis, ceterorumque philosophorum inter Christianos sententia vicit, quidquid obiicerentur illi, qui philosophiae exoptabant interitum *Eclecticumque* philosophandi genus ex Aegypto in reliquas Asiae et Africae provincias propagatum est. In ähnlicher Weise, wie Mosheim, spricht auch der Benediktiner Bernardus Marechal in seiner concordantia sanctorum patrum ecclesiae graecae et latinae etc. Tom. I. pag. 145 mit diesen Worten: semper igitur damnavit sanctus Doctor (Clemens Alexandrinus) vanas scientias, scientias quae inflant; nunquam autem veras scientias, quae ad veritatis agnitionem perducunt, ut sunt Philosophia, Dialectica, ac ceterae scientiae naturales. Arguit insuper quosdam falsos sui aevi mysticos, qui hasce scientias contemnentes, soli ac simplici fidei inhaerere volebant: eosdem comparat cum iis, qui vellent botros accipere, cum nullam curam vitis gesserint: *proinde ac si cum nullam vitis curam gesserint, velint ab initio statim botros accipere.* Nec desunt nostris hisce temporibus huiusce generis mystici, qui conscientiae sibi ducerent operam dare naturalibus scientiis, priusquam de veritatibus Religionis imbuantur. Verum, quid-

an diese Offenbarung durch ein vorhergehendes Erkennen bedingt wird. Ist dieses aber auch durchgreifend bei demselben der Fall, oder macht er vielleicht die Erkenntniß der einzelnen Lehren von einem vorhergehenden Glauben derselben abhängig, und gerade bei derselben die *γνῶσις* von der *πίστις*? Das Allgemeine in dieser Beziehung ist oben von §. 9—14 auseinander gesetzt worden; hier mag nur das Besondere folgen. Es soll nämlich die Frage erörtert werden, wie bei den einzelnen besondern Objekten das Erkennen zu dem Glauben sich verhalte. Ich beginne diese Erörterung mit der Frage, ob es auch einen sinnlichen Glauben nach der Meinung des Clemens von Alexandrien gebe, und wie sich derselbe zum Erkennen verhalte? Clemens erwähnt zwar, wie wir vorher gezeigt haben, Theophrast setze den Anfang des Glaubens in die sinnliche Empfindung, ohne jedoch dieser Meinung ausdrücklich beizustimmen. Mag diese Meinung von einem sinnlichen Glauben oder von dem Glauben

---

quid dicere in oppositum possit, certum est, quod ignorantia ad nihilum valet; et S. Clemens eos econtra hortatur, ut ex ipsa Philosophia, aliisque naturalibus scientiis, quod utile est colligant, ut possint inde tutam ab insidiis servare fidem. Hinc modum tradit quo huiusmodi studia bona ac sancta effici possint, hoc est, si quid ex Geometria, Musica, Grammatica et Philosophia colligitur, ad veritatem fidei referatur. *Ita enim*, scribit sanctus Doctor, *bene et utiliter eruditum existimo, qui omnia refert ad utilitatem, adeo ut ex Geometria et Musica, et ex Grammatica, et ipsa Philosophia colligens quod est utile, nullis insidiis interceptam servet fidem.* Ad obiectionem quae efformari poterat ab exemplo Prophetarum et Apostolorum, qui huiusmodi artibus, quibus Philosophiae exercitationes ostenduntur, minime instructi, sublimiora Divinitatis percipere potuerunt, aptissime respondet Sanctus Presbyter, ab eorum exemplo illationem inferri non posse, quae omnibus accommodari valeat hominibus: Prophetis enim ac Apostolis a Spiritu Sancto occulto praeceptore sublimiora Divinitatis enuntiata sunt; quod sane de ceteris hominibus dici nequit

an dasjenige, was durch die sinnliche Empfindung wahrgenommen wird, immerhin richtig sein; so kann doch schwerlich Clemens den Glauben auf diese Gegenstände ausgedehnt haben. Denn derselbe findet die Gegenstände des Glaubens nur in der Vergangenheit und Zukunft. Das Vergangene aber als solches kann niemals Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung werden. Dasselbe gilt auch von dem Zukünftigen. Denn so lange dieses zukünftig ist, kann es noch kein Gegenstand der Wahrnehmung sein; wird es aber wahrgenommmen, so fällt es sofort als Gegenstaud der Zukunft weg. Auch in der Anwendung des Glaubens auf die göttliche Offenbarung bezieht sich derselbe bei Clemens wieder auf die Vergangenheit und die Zukunft, in der erstern Hinsicht auf die stattgehabten Offenbarungen Gottes, in der zweiten auf die Verheißungen und Versprechungen desselben. Wenn nun Clemens auch keinen sinnlichen Glauben annehmen will, so muß derselbe doch einen natürlichen Glauben annehmen; denn sehr vieles Vergangene und Zukünftige fällt ja unter den Begriff des Natürlichen. Daß aber bei dem Natürlichen das Erkennen dem Glauben vorhergehen muß, kann nach den Grundsätzen des Clemens nicht geläugnet werden. Aber wie urtheilet Clemens über den übersinnlichen und übernatürlichen Glauben und zwar erstens in Ansehung des Objektes, zweitens der Entstehungsweise? Zuvörderst daß es einen solchen Glauben und zwar in dieser doppelten Beziehung bei demselben gebe, kann um so weniger bezweifelt werden, als er gerade dem Glauben dieses Feld angewiesen hat. In welches Verhältniß aber hat er diesen Glauben zu dem Erkennen gesetzt? Oben §. 8 und 9 haben wir gezeigt, daß Clemens bald den Glauben zum absoluten Anfange, bald zum absoluten Endziele des Erkennens mache. Wir hoben hervor, daß hierin ein offenbarer Widerspruch sich ausspreche; wir suchten nach einer Weise bei Clemens, wie dieser Widerspruch sich löse und ausgleiche. Es ist uns so ziemlich gelungen zu zeigen, wie dieser Widerspruch verschwinde. Indeß glauben wir dieses nunmehr noch

deutlicher angeben zu können. Erstlich nimmt Clemens an, der Glaube ist die Grundlage der Gnosis, des speculativen Erkennens. Man glaubt zuvörderst an eine Offenbarungslehre, nachdem man das Vorhandensein derselben erkannt hat; alsdann sucht man vermittelst der Speculation, der Gnosis, tiefer in den Inhalt derselben zu dringen, um diesen Inhalt möglicher Weise zur Anschaulichkeit und Begreiflichkeit zu erheben, oder mit andern Worten, um diesen Inhalt mit allen theoretischen und praktischen Bedürfnissen des menschlichen Geistes auszugleichen und mit denselben in Einstimmigkeit zu bringen. An das in dieser Weise gewonnene Resultat wird abermals geglaubt, oder der Geist wird als ruhend in diesen Resultaten und durch dieselben in allen seinen Bedürfnissen ausgeglichen gedacht. Hieraus erhellet, wie man einmal sagen könne, die Gnosis gehe vom Glauben aus, werde durch denselben bedingt, und wiederum die Gnosis habe den Glauben zu ihrem Endziel, also der Glaube als Ruhe, als Ausgleichung des Geistes werde von ihm bedingt. Der erwähnte Widerspruch ist nunmehr gänzlich verschwunden. Denn das jedesmalige Object des Glaubens ist in seiner Auffassungsweise durchaus ein anderes, wenn es auch seinem Grundcharakter nach dasselbe geblieben ist.

§. 17.

Allein ist diese Sache auch in dieser Weise, das ist die Frage, von Clemens gefaßt und gedacht worden? Diese Frage glaube ich am besten zu beantworten, wenn ich zeige, unter welcher Vorstellung sich Clemens den eigentlichen und wahren Gnostiker gedacht hat. Ich mache zuerst diese Vorstellung namhaft und will alsdann versuchen, ihre Richtigkeit zu beweisen. Unter einem wahren Gnostiker versteht derselbe den vollendeten theoretischen und praktischen Christen. Nachdem er im zweiten Buche der Stromata im Eingange den Gnostiker beschrieben hat, fährt er Kap. 10. §. 46 fort: „diese drei Dinge eignet sich also unser Philosoph an: erstlich die Betrachtung, zweitens die Erfüllung der Gebote,

drittens die Ausbildung guter Männer. Diese nun machen in ihrer Verwirklichung den Gnostiker aus. Wenn aber etwas von denselben mangelt, so hinkt die Gnosis [46]). In ähnlicher Weise sagt derselbe Strom. VII., 1. §. 4.: „in drei Punkten scheint mir das gnostische Wesen abgegränzt zu sein: in der Erkenntniß der Dinge, zweitens in der Erfüllung dessen, was der Logos geboten hat, drittens in dem gottgeziemenden Mittheilen-Können des an der Wahrheit Verborgenen [47]). In beiden Stellen sind *ἡ θεωρία* und *τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα* ohne allen Zweifel identische Ausdrücke, oder durch beide Ausdrücke wird eine und dieselbe Sache bezeichnet. Aber das fragt sich vor Allem, ob unter beiden Ausdrücken das sogenannte speculative Wissen oder Erkennen verstanden werde; ob dasselbe den christlichen Glauben zu seiner Grundlage und Voraussetzung habe, und ob das Ergebniß einer solchen speculativen Betrachtung ein abermaliger Glaube sei, wie derselbe oben bezeichnet wurde?

Ueber das Erste.

§. 18.

Ich beginne mit der Bestimmung der *θεωρία* des Clemens. Diese ist bei demselben die Thätigkeit des Geistes, durch welche man von der *πίστις* ausgehend zur *γνῶσις* gelangt. Clemens unterscheidet, was ich zuvörderst bemerke, die *θεωρία* von der Philosophie, der Dialektik und dem

46) *Τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος. πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνθρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς. ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ. ὁ δ' ἂν ἐνδέῃ τούτων χωρεύει τὰ τῆς γνώσεως.*

47) *καί μοι καταφαίνεται τρία εἶναι τῆς γνωστικῆς δυνάμεως ἀποτελέσματα. τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.*

nahme wird dadurch nicht stärker ausgesprochen, daß Clemens behauptet, der Sohn ordne und regiere die Welt nach dem Willen des Vaters. Der Wille des Sohnes muß aber in substantialer Einerleiheit mit dem Willen des Vaters gedacht werden, weil Clemens dem Sohne die wesentlichen Attribute der Gottheit, als Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht u. s. w. beilegt [52]). Dem Sohne ist das ganze himmlische Heer unterworfen, und durch dasselbe alle Menschen, jedoch nicht in gleicher Weise; sondern einige nach der Erkenntniß, einige noch nicht, einige als Freunde, einige als getreue Knechte, andere als Knechte schlechtweg [53]). Um die verschiedenen Lagen und Verhältnisse der Menschen mit der göttlichen Fürsehung in Einstimmigkeit zu bringen, nimmt Clemens an, gerade diese Verschiedenheit habe die Fürsehung angeordnet, je nachdem es ihrer Weisheit wohlgefallen und es zum Heile der Menschen gereiche; dieselbe führe, wenn auch auf verschiedenen Wegen und zu verschiedenen Zeiten, alle

---

Filius proxime accedit Patri: quod sane exacte dici potest, si Patrem consideremus veluti Divinitatis fontem, et principium Filii, quemadmodum docet scriptura cum patribus, qui ante et post Nicaenum Concilium floruerunt.

52) a. a. O. αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐπιβλέπουσα. οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν.

53) a. a. O. τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδειγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δι' ὧν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.

Menschen ihrem großen Ziele entgegen. „Es ist derselbe Lehrer," so fährt Clemens a. a. O. §. 6 fort, „welcher den Gnostiker erziehet durch Geheimnisse, den Gläubigen durch gute Hoffnungen und den Hartherzigen durch eine verbessernde Zucht vermittelst fühlbarer Einwirkung. Daher gibt es denn eine besondere, allgemeine und allenthalbige Fürsehung." Daß aber die Fürsehung eine allgemeine und sich auf alle Menschen erstreckende sein müsse, sucht Clemens an derselben Stelle in dieser Weise darzuthun. „Entweder sorgt der Herr nicht für alle Menschen, dieses entweder, weil es ihm an Macht gebricht, welches nicht gerecht und ein Zeichen der Schwäche wäre, oder weil er es nicht wollen kann, indem ihm die Stimmung des Guten mangelt; keineswegs ist derjenige aus Weichlichkeit sorglos, welcher unsertwegen dem Leiden unterworfenes Fleisch angenommen hat; oder er ist besorgt um Alle, was auch dem angemessen ist, welcher der Herr aller geworden; denn er ist ein Erretter, nicht dieser zwar jener aber nicht. Nach Maßgabe der Fähigkeit eines jeden theilt er Wohlthaten aus, den Griechen und Barbaren, und denjenigen aus diesen, welche vorherbestimmt und zu ihrer Zeit berufen wurden als Gläubige und Auserwählte. Weder konnte nun derjenige einige beneiden, welcher alle auf gleiche Weise berufen hat, obgleich er denjenigen, welche vorzüglich geglaubt haben, vorzüglichere Ehren ertheilte; weder konnte er von einem verhindert werden, welcher ist der Herr aller und besonders dienet dem Willen eines guten und allmächtigen Vaters. Allein weder in den [illegible]n, welcher ohne Leiden und ohne Anfang, kann Neid [illegible] noch sind die Sachen der Menschen so beschaffen, um [illegible] Herrn beneidenswerth zu sein. Ein anderer benei[illegible]lcher auch dem Leiden unterworfen ist. Auch läßt [illegible]3 nicht sagen, daß der Herr aus Unwissenheit das [illegible]che nicht retten wolle, weil er nicht wisse, wie für [illegible]en zu sorgen sei. Denn Unwissenheit fällt auf den [illegible]ottes nicht, welcher vor der Grundlegung der Welt [illegible]zeber des Vaters war; denn dieser war die Weis-

heit, worüber der allmächtige Gott sich erfreute. Die Macht Gottes nämlich ist der Sohn, gleichsam vor allem Gewordenen die vorzüglichste Vernunft (ἀρχικώτατος λόγος) des Vaters und die Weisheit desselben u. s. w." Es erhellet offenbar aus dieser Stelle, daß Clemens in seiner Weise sich sucht anschaulich und begreiflich zu machen, daß und wie Gott durch den Sohn die Welt regiere, daß und wie diese Regierung, Erlösung und Heiligung sich auf alle Menschen erstrecke. Es geschieht dieses unter zu Grundlegung des Glaubens (πίστις) vermittelst der speculativen Betrachtung (θεωρία), deren Resultat die Gnosis ist.

§. 19.

Durch die speculative Eindringung in das christliche Dogma und Durchdringung desselben, wozu nicht allein ein gebildeter Verstand, sondern auch ein großer Reichthum von Kenntnissen erforderlich ist, wird der wahre Charakter eines Gnostikers noch nicht erlangt; hierzu gehört noch wesentlich eine praktische Verwirklichung des Christenthums. Beide Thätigkeiten, jene theoretische und diese praktische, müssen Hand in Hand gehen; die eine erhält von der andern Kraft, Leben und Wirksamkeit. Bei dem Gnostiker des Clemens verhält es sich gerade wie bei den Philosophen des Alterthums; deren Leben war allezeit ein getreues Abbild ihrer Grundsätze. Daß aber die erwähnten Eigenschaften wesentlich zum Charakter des Gnostikers gehören, dazu mögen folgende Stellen als Beweis dienen. „Der Gnostiker," heißt es Strom. IV., 22. §. 137, „muß wissend und scharfsinnig sein. Sein Werk besteht nicht in dem Enthalten vom Bösen, keineswegs das Gute zu üben der Furcht wegen....... Bloßes sittliche Handeln aus Liebe und um des Guten willen soll der Gnostiker anstreben. [54]). Das ganze Kapitel lie-

54) Ὁ δὴ συνιὼν καὶ διορατικὸς οὗτός ἐστιν ὁ γνωστικός. ἔργον δὲ αὐτοῦ οὐχ ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἐπιβάθρα γὰρ αὕτη προκοπῆς μεγίστης οὐδὲ μὴν ποιεῖν τι ἀγαθὸν ἤτοι διὰ φόβον.

fert den Beweis, daß derjenige ein wahrer Gnostiker ist, welcher das ganze theoretische und praktische Christenthum durch gläubiges und speculatives Erkennen und wahre Verwirklichung in sich aufgenommen hat. Der Gnostiker versteht auch die dunkeln Stellen in den Schriften der Philosophen [55]. Derselbe strebt hauptsächlich nach Vollkommenheit, aber nach einer solchen, welche von der gewöhnlichen verschieden ist, und in der Darstellung des göttlichen Ebenbildes sich kund gibt [56]. Der Gnostiker muß nicht allein vieles wissen, sondern er muß auch den gesammten Inbegriff der göttlichen Offenbarung spekulativ und praktisch in sich aufnehmen [57]. Der Gnostiker hat eine vorzügliche Kenntniß aller Dinge; er nimmt aus jeder Wissenschaft dasjenige, was der Wahrheit nützlich ist, und hat das Studium der griechischen Philosophie nicht zu fürchten [58]. Diese Stellen mögen genügen zum Beweise der Erforderlichkeit der beiden ersten Eigenschaften eines wahren Gnostikers. Daß aber ein solcher auch die dritte Eigenschaft, die Fähigkeit des Lehrens, besitzen werde, erhellet aus der Natur der Sache. Dasselbe hat Clemens oben sowohl ausdrücklich ausgesprochen, als einen wesentlichen Vorzug des Gnostikers in dieselbe gesetzt. Derselbe sagt Strom. VII., 9. §. 52.: „am

---

55) Strom. V., 9. §. 58.

56) Strom. VI., 7. §. 60. ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρώτης πρῶτος, οὗτός ἐστιν, ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἣν τινες τελείωσιν ἡγοῦται, καὶ ἔστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πιστοῦ, Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ἡ τελείωσις αὕτη, τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει, καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίτασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιίαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας καθ᾽ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένε κ. τ. λ.

57) Strom. VI., 8. §. 65. πολυμαθῆ δὲ εἶναι χρὴ τὸν γνωστικὸν ..... παραβολὴν δὲ κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ.

58) Strom. VI. 10.

meisten aber vermehrt die gnostische Würde, wenn er das Vorsteheramt des Unterrichtes übernimmt, und sich der Spendung des höchsten Gutes auf Erden durch Wort und That unterzieht, durch welche er die Verbindung und Gemeinschaft mit dem Göttlichen vermittelt [59]). Daß man durch solche theoretische und praktische Uebungen und Beschäftigungen eine andere Anschauung und Vorstellung und sofort eine andere Erkenntniß vom Christenthume erhalten mußte, als der gewöhnliche Mensch, der auch zwar den Glauben hat, liegt auf der Hand. Diese war die gnostische Erkenntniß.

§. 20.

Es fragt sich, ob auf dieselbe auch Clemens den Glauben folgen lasse? Es liegt dieses in der Sache selbst, und ist auch von Clemens, obgleich nicht gerade mit aller Bestimmtheit, anerkannt und ausgesprochen worden. Derselbe sagt Strom. VII, 10. §. 55.: „Die Erkenntniß (ἡ γνῶσις), möchte ich sagen, ist eine gewisse Vollendung für den Menschen, als eines Menschen, welcher vollendet wird durch das Wissen göttlicher Dinge, in Ansehung der Sitten, des Lebens und des Wortes, zustimmend und entsprechend sich selbst und dem göttlichen Worte. Durch dieselbe wird der Glaube vollendet als eines vollkommenen Gläubigen, welcher durch diese allein geworden ist [60])". Die vermittelst der

---

59) *Πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἑτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι' ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει.*

60) *ἔστιν γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπῳ, ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη, κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ τε καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου.*

Gnosis gewonnene Vollendung des Glaubens kann in objektiver Hinsicht in nichts Anderm bestehen, als in den Resultaten, welche sich in Folge der Spekulation ergeben haben. Die Vollendung des Glaubens kann aber offenbar nichts vom Glauben verschiedenes sein, sondern muß demselben nothwendig anhaften; darum muß denn nothwendig in dieser Vollendung an jene Resultate geglaubt werden. Es kann aber erst an dieselben geglaubt werden, nachdem sie sich ergeben haben, also erst nach der Gnosis. Diese Ansicht findet noch eine Bestätigung in demjenigen, was Clemens an der angeführten Stelle §. 57. sagt. „Der Glaube ist zwar, möchte ich sagen, eine kurz zusammengefaßte Erkenntniß der nothwendigsten Dinge; die Erkenntniß aber ist eine sichere und feste Beweisführung derjenigen Dinge, welche durch den Glauben angenommen worden sind, gegründet durch die Lehre des Herrn auf den Glauben, welche hinüberleitet zu dem Unerschütterlichen und vermittelst des Wissens unbegreiflichen [61]."

Gewähren die tridentinischen Synodal-Beschlüsse mittelbar Aufschluß über den Begriff des Ablaßes?

> „Ad difficillimam autem quaestionem de causa indulgentiae propositam respondere, quamvis fortasse temerarium censebitur, dicendum tamen est ratione duce, quid sentiendum est de illa ...."
> *Cajetanus Cardinalis.*

So oft die Kirche in ihrem eigenen Schooße mit Irrlehrern zu kämpfen hatte, pflegte sie sich nach dem Zeug-

61) *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις· ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταλεπτὸν παραπέμπουσα.*

nisse der Geschichte von den frühesten bis zu den spätesten Zeiten in der Weise zu vertheidigen, und wenigstens ihre noch gesunden Glieder vor dem ansteckenden Hauche der falschen Lehre dadurch zu schützen, daß sie die jedesmaligen Irrthümer bestimmt bezeichnete, und denselben die respektiven Wahrheiten desto unumwundener und vollständiger ausgesprochen entgegenstellte. Nimmt man nun zu diesem von jeher in der Kirche beobachteten Verfahren die Thatsache, daß der Streit über die Ablässe wenigstens mit den ersten Anlaß zur Zusammenberufung der letzten allgemeinen Synode gegeben, so sollte man von vorn herein glauben, mit Grunde erwarten zu dürfen, die zu Trient versammelten Väter würden sich, Luther und dessen geistesverwandten Zeitgenossen gegenüber, auch über die Lehre vom Ablasse allseitig verbreitet und vollständig ausgesprochen haben. Bekanntlich ist dieses nun aber nicht der Fall. Denn wurde auf der tridentinischen Synode auch des Ablasses ausdrücklich in einem eigenen Dekrete gedacht, so umfaßt dasselbe doch lediglich folgende drei Punkte: 1) Die Gewalt Ablässe zu ertheilen habe die Kirche von Christus erhalten; 2) Die Ablässe seien dem christlichen Volke sehr heilsam; und 3) Bei Ertheilung der Ablässe solle nach der alten bewährten Uebung in der Kirche Mäßigung angewendet und für die Erlangung derselben aller unreine Gewinn durchaus abgestellt werden *). Darüber, was man sich eigentlich unter Ablaß zu denken habe, bleibt man also nach wie vor immer noch ungewiß.

Ein solches Verhalten der Synode müßte Jeden mit Recht befremden, welcher glaubte, daß zwischen den Reformatoren und der katholischen Kirche wirklich eine Verschiedenheit über das Wesen des Ablasses obgewaltet hätte, daß die Reformatoren die der Kirche verliehene Macht, Ablässe zu ertheilen, ganz anders bestimmt hätten, als der Glaube der katholischen Kirche erforderte. Es müßte ihn dieses um

*) cf. Sess. 21, cap. 9. de reform.

so mehr befremden, wenn er jene Meinungsverschiedenheit über das Wesen des Ablasses nicht etwa bloß als den Ausgangspunkt, sondern auch als den Mittelpunkt der den Reformatoren eigenthümlichen theologischen Ansicht betrachtete. Die Synode muß wenigstens die Sache nicht so angesehen haben: sonst würde sie ihren Zweck *) schlecht verfolgt und nicht erreicht haben. Daß die Väter des Concils wirklich eine genaue Bestimmung der Lehre vom Ablasse für unnöthig fanden, ersehen wir auch aus den Verhandlungen über diesen Gegenstand, wie sie uns Pallavicino berichtet.

Man glaubte nämlich das Ende der bereits 17 Jahre dauernden Synode gewisser Umstände halber möglichst beschleunigen zu müssen. Und aus diesem Grunde war sogar anfangs beschlossen und der Cardinal und päpstliche Gesandte Morenus drang auch noch später darauf, daß vom Ablasse gar nicht solle gehandelt werden. Namentlich widersetzte sich ihm aber der Cardinal von Lothringen und bestand darauf, man müsse wenigstens des Ablasses erwähnen, damit die Irrthümer der Protestanten nicht dadurch um so mehr bestärkt würden, wenn sie sähen, daß man von einer so wichtigen Sache gänzlich geschwiegen. Als dieser Ansicht die Mehrheit der Stimmen zufiel, wurden sofort von Verschiedenen verschiedene Meinungen und Vorschläge vorgebracht, was denn eigentlich über den Ablaß solle bestimmt werden. Auch hierüber konnte man sich nicht einigen. Da nahm endlich Aegidius Fuskararius, Bischof von Modena, das Wort und stellte den übrigen Vätern vor: es würde weitschichtig und schwierig sein und viel Zeit erfordern, wenn sie vom Ablasse in gleicher Weise, wie früher von der Rechtfertigung, handeln und alle Beziehungen und Fragen berücksichtigen und erörtern wollten. Denn um diesen Gegenstand mit

*) „Ad haec cum huius sacrosancti concilii praecipua cura, sollicitudo et intentio sit, ut propulsatis haeresum tenebris, quae per tot annos operuerunt terram, catholicae veritatis lux, Jesu Christo, qui vera lux est, annuente, candor puritasque refulgeat.“ cf. sess. 2.

Glauben[48]). Dieselbe ist die höchste Stufe der philosophischen Betrachtung; sie erfordert zu ihrem glücklichen Erfolge eine Entäußerung aller vorhergehenden Gedanken[49]), und ist von andern geistigen Zuständen und Thätigkeiten verschieden[50]). Daß aber die *θεωρία* des Clemens den bezeichneten Charakter habe, erhellet meines Wissens nicht aus einer bestimmten Begriffsbestimmung derselben, sondern vielmehr aus der Weise, wie er dieselbe handhabt und anwendet. Um dieses zu beweisen, beziehe ich mich auf das siebente Buch der Stromata. In dem zweiten Kapitel desselben behandelt Clemens die Lehre, daß dem Sohne von dem Vater die Weltregierung sei übertragen worden, daß die liebende Fürsorge des Sohnes sich über alle Menschen erstreckte und daß er alle erlöset habe. Wenn nun auch diese Lehre auf den Grund der göttlichen Offenbarung geglaubt wurde; so standen derselben dennoch mancherlei Einwürfe entgegen. Diese mußten von demjenigen, welcher ein Gnostiker sein wollte, vermittelst der *θεωρία* ausgeglichen und beseitigt werden. Wie thut dieses Clemens? Es stand zunächst die mögliche Einwendung entgegen: wenn die ganze Welt durch den Sohn regiert wird, so ist ja der Vater von dieser Regierung gänzlich ausgeschlossen. Um dieser Einwendung zu begegnen, bemerkt Clemens, die Natur des Sohnes sei die vollkommenste und heiligste und mächtigste und mit dem Allbeherrscher auf das innigste verbunden[51]). Gerade wegen

48) Strom. I., 9. §. 43.

49) Strom. VI, 17. §. 150. *οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι τὴν γνῶσιν οὐδὲ κανονίζειν δύνανται τὴν ἀλήθειαν. μεταλαμβάνειν οὖν τῶν γνωστικῶν θεωρημάτων οὐχ οἷόν τε, ἐὰν μὴ τῶν προτέρων διανοημάτων κενώσωμεν ἑαυτούς.*

50) Strom. VI., 17. §. 155.

51) Strom. VII., 2. §. 5. *τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.* An dieser Stelle, was wir beiläufig bemerken, hat man Anstoß ge-

dieser Verbindung muß der Vater nothwendig als theilnehmend an der Weltregierung gedacht werden. Diese Theil-

nommen, und von derselben, wie von einigen andern Veranlassung genommen, den Clemens des Arianismus zu beschuldigen. Wenn nun auch eine gnostische oder speculative Behandlungsweise der Theologie leicht zu solchen Beschuldigungen Veranlassung geben kann, so hat doch der oben angeführte Benediktiner Bernard Marechal den Ungrund dieser Beschuldigung völlig gezeigt in seiner concordantia patrum Tom. I. p. 132. Seine Worte sind wichtig genug, um hier eine Stelle zu verdienen. *Natura Filii* . . . . *Omnipotenti coniunctissima* (ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη): id enim quod proxime alicui accedit, ut eidem coniungatur, ab eo sane differt: si igitur natura Filii proxime accedit, ac coniunctissima est natura Patris, prout tradit s. Clemens, consequens est iuxta eundem sanctum Doctorem, quod natura Filii non sit natura Patris, ideoque quod Filius non sit Patri consubstantialis. Verum si hanc fuisse mentem s. Clementis dicamus, quemadmodum contendunt hic adversarii; cur alio loco docet idem sanctus Doctor, quod Pater et Verbum sunt unum, nempe Deus? ἐν γὰρ ἄμφω ὁ Θεός, cur docet, quod universorum Deus, unus solus est, bonus, iustus, opifex, nempe Filius in Patre? υἱὸν ἐν πατρὶ; cur exclamat, de Verbo sermonem instituens: O magnum Deum! ὢ τοῦ μεγάλου Θεοῦ! O perfectum puerum! Filius in Patre, et Pater in Filio! cur aperte aperit, Verbum divinum manifestissime esse Deum, et universorum Domino exaequari. ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς! Dicendum igitur est, nisi velimus sanctum Clementem sibimetipsi oppositum, non loqui hoc loco Sanctum Doctorem praecise de natura Filii, nec eamdem naturam ab eo considerari absolute, prout in se ipsa est; sed relative, sive personaliter, ut loquuntur scholae, in quantum hypostasim significat. Vox enim φύσις qua utitur Sanctus Clemens hoc loco, accipitur quandoque a veteribus sicuti vox οὐσία, ad significandam personam; et huiusce rei exempla occurrunt in pluribus patribus ante et post concilium Nicaenum, ut videre est in Bullo qui multa refert eorum loca, in quibus vox φύσις sumitur pro voce ὑπόστασις. Hoc posito, s. Clemens in allato loco nihil aliud asserere vult, nisi quod

nahme wird dadurch nicht stärker ausgesprochen, daß Clemens behauptet, der Sohn ordne und regiere die Welt nach dem Willen des Vaters. Der Wille des Sohnes muß aber in substantialer Einerleiheit mit dem Willen des Vaters gedacht werden, weil Clemens dem Sohne die wesentlichen Attribute der Gottheit, als Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht u. s. w. beilegt[52]. Dem Sohne ist das ganze himmlische Heer unterworfen, und durch dasselbe alle Menschen, jedoch nicht in gleicher Weise; sondern einige nach der Erkenntniß, einige noch nicht, einige als Freunde, einige als getreue Knechte, andere als Knechte schlechtweg[53]. Um die verschiedenen Lagen und Verhältnisse der Menschen mit der göttlichen Fürsehung in Einstimmigkeit zu bringen, nimmt Clemens an, gerade diese Verschiedenheit habe die Fürsehung angeordnet, je nachdem es ihrer Weisheit wohlgefallen und es zum Heile der Menschen gereiche; dieselbe führe, wenn auch auf verschiedenen Wegen und zu verschiedenen Zeiten, alle

---

Filius proxime accedit Patri: quod sane exacte dici potest, si Patrem consideremus veluti Divinitatis fontem, et principium Filii, quemadmodum docet scriptura cum patribus, qui ante et post Nicaenum Concilium floruerunt.

52) a. a. O αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτω καὶ ἀτρύτω δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι', ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐπιβλέπουσα. οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν.

53) a. a. O. τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδειγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δι' ὧν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.

Menschen ihrem großen Ziele entgegen. „Es ist derselbe Lehrer," so fährt Clemens a. a. O. §. 6 fort, „welcher den Gnostiker erziehet durch Geheimnisse, den Gläubigen durch gute Hoffnungen und den Hartherzigen durch eine verbessernde Zucht vermittelst fühlbarer Einwirkung. Daher gibt es denn eine besondere, allgemeine und allenthalbige Fürsehung." Daß aber die Fürsehung eine allgemeine und sich auf alle Menschen erstreckende sein müsse, sucht Clemens an derselben Stelle in dieser Weise darzuthun. „Entweder sorgt der Herr nicht für alle Menschen, dieses entweder, weil es ihm an Macht gebricht, welches nicht gerecht und ein Zeichen der Schwäche wäre, oder weil er es nicht wollen kann, indem ihm die Stimmung des Guten mangelt; keineswegs ist derjenige aus Weichlichkeit sorglos, welcher unsertwegen dem Leiden unterworfenes Fleisch angenommen hat; oder er ist besorgt um Alle, was auch dem angemessen ist, welcher der Herr aller geworden; denn er ist ein Erretter, nicht dieser zwar jener aber nicht. Nach Maßgabe der Fähigkeit eines jeden theilt er Wohlthaten aus, den Griechen und Barbaren, und denjenigen aus diesen, welche vorherbestimmt und zu ihrer Zeit berufen wurden als Gläubige und Auserwählte. Weder konnte nun derjenige einige beneiden, welcher alle auf gleiche Weise berufen hat, obgleich er denjenigen, welche vorzüglich geglaubt haben, vorzüglichere Ehren ertheilte; weder konnte er von einem verhindert werden, welcher ist der Herr aller und besonders dienet dem Willen eines guten und allmächtigen Vaters. Allein weder in den Herrn, welcher ohne Leiden und ohne Anfang, kann Neid fallen, noch sind die Sachen der Menschen so beschaffen, um für den Herrn beneidenswerth zu sein. Ein anderer beneidet, welcher auch dem Leiden unterworfen ist. Auch läßt sich gewiß nicht sagen, daß der Herr aus Unwissenheit das Menschliche nicht retten wolle, weil er nicht wisse, wie für einen Jeden zu sorgen sei. Denn Unwissenheit fällt auf den Sohn Gottes nicht, welcher vor der Grundlegung der Welt der Rathgeber des Vaters war; denn dieser war die Weis-

heit, worüber der allmächtige Gott sich erfreute. Die Macht Gottes nämlich ist der Sohn, gleichsam vor allem Gewordenen die vorzüglichste Vernunft (ἀρχικιότατος λόγος) des Vaters und die Weisheit desselben u. s. w." Es erhellet offenbar aus dieser Stelle, daß Clemens in seiner Weise sich sucht anschaulich und begreiflich zu machen, daß und wie Gott durch den Sohn die Welt regiere, daß und wie diese Regierung, Erlösung und Heiligung sich auf alle Menschen erstrecke. Es geschieht dieses unter zu Grundlegung des Glaubens (πίστις) vermittelst der speculativen Betrachtung (θεωρία), deren Resultat die Gnosis ist.

§. 19.

Durch die speculative Eindringung in das christliche Dogma und Durchdringung desselben, wozu nicht allein ein gebildeter Verstand, sondern auch ein großer Reichthum von Kenntnissen erforderlich ist, wird der wahre Charakter eines Gnostikers noch nicht erlangt; hierzu gehört noch wesentlich eine praktische Verwirklichung des Christenthums. Beide Thätigkeiten, jene theoretische und diese praktische, müssen Hand in Hand gehen; die eine erhält von der andern Kraft, Leben und Wirksamkeit. Bei dem Gnostiker des Clemens verhält es sich gerade wie bei den Philosophen des Alterthums; deren Leben war allezeit ein getreues Abbild ihrer Grundsätze. Daß aber die erwähnten Eigenschaften wesentlich zum Charakter des Gnostikers gehören, dazu mögen folgende Stellen als Beweis dienen. „Der Gnostiker," heißt es Strom. IV., 22. §. 137, „muß wissend und scharfsinnig sein. Sein Werk besteht nicht in dem Enthalten vom Bösen, keineswegs das Gute zu üben der Furcht wegen....... Bloßes sittliche Handeln aus Liebe und um des Guten willen soll der Gnostiker anstreben. [54]). Das ganze Kapitel lie-

54) Ὁ δὴ συνιὼν καὶ διορατικὸς οὗτός ἐστιν ὁ γνωστικός. ἔργον δὲ αὐτοῦ οὐχ ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἐπιβάθρα γὰρ αὕτη προκοπῆς μεγίστης οὐδὲ μὴν ποιεῖν τι ἀγαθὸν ἤτοι διὰ φόβον.

fert den Beweis, daß derjenige ein wahrer Gnostiker ist, welcher das ganze theoretische und praktische Christenthum durch gläubiges und speculatives Erkennen und wahre Verwirklichung in sich aufgenommen hat. Der Gnostiker versteht auch die dunkeln Stellen in den Schriften der Philosophen [55]. Derselbe strebt hauptsächlich nach Vollkommenheit, aber nach einer solchen, welche von der gewöhnlichen verschieden ist, und in der Darstellung des göttlichen Ebenbildes sich kund gibt [56]. Der Gnostiker muß nicht allein vieles wissen, sondern er muß auch den gesammten Inbegriff der göttlichen Offenbarung spekulativ und praktisch in sich aufnehmen [57]. Der Gnostiker hat eine vorzügliche Kenntniß aller Dinge; er nimmt aus jeder Wissenschaft dasjenige, was der Wahrheit nützlich ist, und hat das Studium der griechischen Philosophie nicht zu fürchten [58]. Diese Stellen mögen genügen zum Beweise der Erforderlichkeit der beiden ersten Eigenschaften eines wahren Gnostikers. Daß aber ein solcher auch die dritte Eigenschaft, die Fähigkeit des Lehrens, besitzen werde, erhellet aus der Natur der Sache. Dasselbe hat Clemens oben sowohl ausdrücklich ausgesprochen, als einen wesentlichen Vorzug des Gnostikers in dieselbe gesetzt. Derselbe sagt Strom. VII., 9. §. 52.: „am

---

55) Strom. V., 9. §. 58.

56) Strom. VI., 7. §. 60. *ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρώτης πρῶτος, οὗτός ἐστιν, ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἣν τινες τελείωσιν ἡγοῦνται, καὶ ἔστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πιστοῦ, Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ἡ τελείωσις αὕτη, τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει, καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίτασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιίαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας καθ᾽ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένε κ. τ. λ.*

57) Strom. VI., 8. §. 65. *πολυμαθῆ δὲ εἶναι χρὴ τὸν γνωστικὸν ..... παραβολὴν δὲ κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ.*

58) Strom. VI. 10.

meisten aber vermehrt die gnostische Würde, wenn er das Vorsteheramt des Unterrichtes übernimmt, und sich der Spendung des höchsten Gutes auf Erden durch Wort und That unterzieht, durch welche er die Verbindung und Gemeinschaft mit dem Göttlichen vermittelt [59]. Daß man durch solche theoretische und praktische Uebungen und Beschäftigungen eine andere Anschauung und Vorstellung und sofort eine andere Erkenntniß vom Christenthume erhalten mußte, als der gewöhnliche Mensch, der auch zwar den Glauben hat, liegt auf der Hand. Diese war die gnostische Erkenntniß.

§. 20.

Es fragt sich, ob auf dieselbe auch Clemens den Glauben folgen lasse? Es liegt dieses in der Sache selbst, und ist auch von Clemens, obgleich nicht gerade mit aller Bestimmtheit, anerkannt und ausgesprochen worden. Derselbe sagt Strom. VII, 10. §. 55.: „Die Erkenntniß (ἡ γνῶσις), möchte ich sagen, ist eine gewisse Vollendung für den Menschen, als eines Menschen, welcher vollendet wird durch das Wissen göttlicher Dinge, in Ansehung der Sitten, des Lebens und des Wortes, zustimmend und entsprechend sich selbst und dem göttlichen Worte. Durch dieselbe wird der Glaube vollendet als eines vollkommenen Gläubigen, welcher durch diese allein geworden ist [60]". Die vermittelst der

59) *Πλεῖον δὲ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἑτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς αγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξαμενος, δι' ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει.*

60) *ἔστιν γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπῳ, ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη, κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ τε καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου.*

Gnosis gewonnene Vollendung des Glaubens kann in objektiver Hinsicht in nichts Anderm bestehen, als in den Resultaten, welche sich in Folge der Spekulation ergeben haben. Die Vollendung des Glaubens kann aber offenbar nichts vom Glauben verschiedenes sein, sondern muß demselben nothwendig anhaften; darum muß denn nothwendig in dieser Vollendung an jene Resultate geglaubt werden. Es kann aber erst an dieselben geglaubt werden, nachdem sie sich ergeben haben, also erst nach der Gnosis. Diese Ansicht findet noch eine Bestätigung in demjenigen, was Clemens an der angeführten Stelle §. 57. sagt. „Der Glaube ist zwar, möchte ich sagen, eine kurz zusammengefaßte Erkenntniß der nothwendigsten Dinge; die Erkenntniß aber ist eine sichere und feste Beweisführung derjenigen Dinge, welche durch den Glauben angenommen worden sind, gegründet durch die Lehre des Herrn auf den Glauben, welche hinüberleitet zu dem Unerschütterlichen und vermittelst des Wissens unbegreiflichen [61].“

Gewähren die tridentinischen Synodal-Beschlüsse mittelbar Aufschluß über den Begriff des Ablasses?

> „Ad difficillimam autem quaestionem de causa indulgentiae propositam respondere, quamvis fortasse temerarium censebitur, dicendum tamen est ratione duce, quid sentiendum est de illa ....“ *Cajetanus Cardinalis.*

So oft die Kirche in ihrem eigenen Schooße mit Irrlehrern zu kämpfen hatte, pflegte sie sich nach dem Zeug-

---

61) *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις· ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ’ ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα.*

nisse der Geschichte von den frühesten bis zu den spätesten Zeiten in der Weise zu vertheidigen, und wenigstens ihre noch gesunden Glieder vor dem ansteckenden Hauche der falschen Lehre dadurch zu schützen, daß sie die jedesmaligen Irrthümer bestimmt bezeichnete, und denselben die respektiven Wahrheiten desto unumwundener und vollständiger ausgesprochen entgegenstellte. Nimmt man nun zu diesem von jeher in der Kirche beobachteten Verfahren die Thatsache, daß der Streit über die Ablässe wenigstens mit den ersten Anlaß zur Zusammenberufung der letzten allgemeinen Synode gegeben, so sollte man von vorn herein glauben, mit Grunde erwarten zu dürfen, die zu Trient versammelten Väter würden sich, Luther und dessen geistesverwandten Zeitgenossen gegenüber, auch über die Lehre vom Ablasse allseitig verbreitet und vollständig ausgesprochen haben. Bekanntlich ist dieses nun aber nicht der Fall. Denn wurde auf der tridentinischen Synode auch des Ablasses ausdrücklich in einem eigenen Dekrete gedacht, so umfaßt dasselbe doch lediglich folgende drei Punkte: 1) Die Gewalt Ablässe zu ertheilen habe die Kirche von Christus erhalten; 2) Die Ablässe seien dem christlichen Volke sehr heilsam; und 3) Bei Ertheilung der Ablässe solle nach der alten bewährten Uebung in der Kirche Mäßigung angewendet und für die Erlangung derselben aller unreine Gewinn durchaus abgestellt werden *). Darüber, was man sich eigentlich unter Ablaß zu denken habe, bleibt man also nach wie vor immer noch ungewiß.

Ein solches Verhalten der Synode müßte Jeden mit Recht befremden, welcher glaubte, daß zwischen den Reformatoren und der katholischen Kirche wirklich eine Verschiedenheit über das Wesen des Ablasses obgewaltet hätte, daß die Reformatoren die der Kirche verliehene Macht, Ablässe zu ertheilen, ganz anders bestimmt hätten, als der Glaube der katholischen Kirche erforderte. Es müßte ihn dieses um

---

*) cf. Sess. 21, cap. 9. de reform.

so mehr befremden, wenn er jene Meinungsverschiedenheit über das Wesen des Ablasses nicht etwa bloß als den Ausgangspunkt, sondern auch als den Mittelpunkt der den Reformatoren eigenthümlichen theologischen Ansicht betrachtete. Die Synode muß wenigstens die Sache nicht so angesehen haben: sonst würde sie ihren Zweck *) schlecht verfolgt und nicht erreicht haben. Daß die Väter des Concils wirklich eine genaue Bestimmung der Lehre vom Ablasse für unnöthig fanden, ersehen wir auch aus den Verhandlungen über diesen Gegenstand, wie sie uns Pallavicino berichtet.

Man glaubte nämlich das Ende der bereits 17 Jahre dauernden Synode gewisser Umstände halber möglichst beschleunigen zu müssen. Und aus diesem Grunde war sogar anfangs beschlossen und der Cardinal und päpstliche Gesandte Morenus drang auch noch später darauf, daß vom Ablasse gar nicht solle gehandelt werden. Namentlich widersetzte sich ihm aber der Cardinal von Lothringen und bestand darauf, man müsse wenigstens des Ablasses erwähnen, damit die Irrthümer der Protestanten nicht dadurch um so mehr bestärkt würden, wenn sie sähen, daß man von einer so wichtigen Sache gänzlich geschwiegen. Als dieser Ansicht die Mehrheit der Stimmen zufiel, wurden sofort von Verschiedenen verschiedene Meinungen und Vorschläge vorgebracht, was denn eigentlich über den Ablaß solle bestimmt werden. Auch hierüber konnte man sich nicht einigen. Da nahm endlich Aegidius Fuskararius, Bischof von Modena, das Wort und stellte den übrigen Vätern vor: es würde weitschichtig und schwierig sein und viel Zeit erfordern, wenn sie vom Ablasse in gleicher Weise, wie früher von der Rechtfertigung, handeln und alle Beziehungen und Fragen berücksichtigen und erörtern wollten. Denn um diesen Gegenstand mit

*) „Ad haec cum huius sacrosancti concilii praecipua cura, sollicitudo et intentio sit, ut propulsatis haeresum tenebris, quae per tot annos operuerunt terram, catholicae veritatis lux, Jesu Christo, qui vera lux est, annuente, candor puritasque refulgeat.“ cf. sess. 2.

gehöriger Klarheit zu entwickeln, sei es nöthig zuvor auszumachen, ob der Ablaß eine Absolution oder eine Compensation und Fürbitte sei, und ob dadurch bloß die vom Beichtvater auferlegten oder alle Strafen, welche nur immer die Sünde verdiene, nachgelassen würden; ferner, ob der Schatz, den man dem Ablasse zu Grunde lege, aus den Verdiensten Christi bestände, oder ob auch die Verdienste der Heiligen noch hinzuzunehmen seien; ob der Ablaß ertheilt werden könne, ohne daß derjenige, welcher denselben empfinge, auch etwas von seiner Seite zu thun habe; ob er sich auch über die Todten erstrecke, und Anderes, was mit gleichen Schwierigkeiten verbunden wäre. Um jedoch zu bestimmen, daß die Kirche die Gewalt habe Ablässe zu ertheilen, daß sie solches zu allen Zeiten gethan, und daß er den Gläubigen nützlich sei, wenn sie ihn würdig empfingen, dazu bedürfe es keiner langen Disputation; denn dieses Alles könne sowohl aus der h. Schrift, der beständigen Gewohnheit der Kirche, als durch die Autorität der Concilien erwiesen werden, wie das aus der allgemeinen Uebereinstimmung der scholastischen Theologen erhelle. Diese Meinung fand so allgemeinen Beifall, daß dem gedachten Prälaten nebst einigen andern Bischöfen von der Synode der Auftrag ertheilt wurde, im gedachten Sinne ein Dekret über den Ablaß zu entwerfen und einige Verordnungen hinzuzufügen, wodurch den bestehenden Mißbräuchen abgeholfen würde. Auf diese Weise kam denn noch in der Nacht vor dem Schlusse des Concils ein solches Dekret zu Stande. Es war mit einer unwesentlichen am andern Morgen in der allgemeinen Versammlung erlittenen Veränderung Dasjenige, welches sich in den heutigen Sammlungen der tridentinischen Dekrete unter den letztern der 25. Sitzung findet, und dessen Inhalt wir bereits oben angegeben *).

*) Cf. Pallavicino: hist. concil. trident. lib. 24. cap. 4. n. 9. et 10. cap. 8. n. 1. et 2. Sarpi: hist. concil. trident. lib. 8 pag. 1376. sqq. Lipsiae 1699.

Gibt sich uns nun so in dem Verhalten der Synode rücksichtlich der Lehre vom Ablasse die Ansicht derselben zu erkennen, daß es nicht nothwendig gewesen sei, das Wesen des Ablasses genau zu bestimmen, so lassen sich auch leicht die Gründe erkennen, welche jene Ansicht der Synode rechtfertigen. Freilich war Luther ursprünglich nur gegen den Ablaß aufgetreten; aber er hatte da auch nur die verkehrte Verfahrungsweise bei der Ablaßspendung angegriffen. Erst allmählig war er und seine Geistesverwandten dahin gebracht worden, mehre Irrthümer rücksichtlich anderer Lehren der Kirche anzunehmen und zu verbreiten. Aber da verwarf man die Lehre vom Ablasse schlechthin, und behauptete, daß die Kirche von Christus nicht die Macht erhalten habe, Ablässe zu ertheilen, daß die Ertheilung von Ablässen sogar verderblich sei. Man stritt also jetzt nicht mehr gegen Mißbräuche, welche sich bei der Ertheilung von Ablässen eingeschlichen hatten, sondern man verwarf die von der Kirche festgehaltene Praxis, Ablässe zu ertheilen, als auf einem Irrthume beruhend. Es ist hierbei klar, daß man über die Bedeutung, das Wesen der Ablässe nicht stritt, daß die Reformatoren selbst mit den Katholiken darüber einverstanden waren. Die Reformatoren sagten nicht, daß die Art und Weise, wie man zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte bei der Ertheilung von Ablässen verfahren, verkehrt sei; sondern sie sprachen der Kirche schlechthin das Recht zur Ertheilung d e s s e n a b, w a s s i c h i m m e r a l s d a s W e s e n d e s A b l a s s e s k u n d g e g e b e n. Es konnte sich somit auch die Synode gar nicht veranlaßt finden, das Wesen des Ablasses zu bestimmen. Wozu die Behauptungen der Reformatoren sie veranlassen mußten, das hat sie auch geleistet, indem sie der Kirche das Recht, welches ihr die Reformatoren absprachen, zuerkannte, die Ertheilung der Ablässe den Reformatoren gegenüber für heilsam erklärte, und den Mißbräuchen, welche sich bei dieser Ertheilung eingeschlichen, durch zweckmäßige Verordnungen abzuhelfen suchte.

Will man nun Aufschluß darüber erhalten, was der Ablaß in der katholischen Kirche sei, so würde man sich darüber zu belehren haben, was damals die Reformatoren sowohl als die Synode darunter verstanden haben. Diese gibt uns aber darüber eben so wenig Aufschluß, wie jene. Beide weisen in ihren desfalsigen Aeußerungen auf den Ablaß hin, wie er seit undenklichen Zeiten in der katholischen Kirche gehandhabt worden. Man sieht sich so, wenn man über das Wesen des Ablasses Aufschluß haben will, angewiesen, dasselbe geschichtlich zu ermitteln. Wir betreten indessen diesen uns dargebotenen Weg für jetzt nicht, indem sich uns immer mehr der Gedanke aufdringt, daß sich auf einem weit kürzern und bequemern Wege, wenn auch nicht gerade dasselbe, doch etwas ihm sehr Nahekommendes erreichen lasse. Wir glauben nämlich von den anderweitigen tridentinischen Beschlüssen selbst eine indirekte Belehrung über den Ablaß erwarten zu dürfen. Unter dieser indirekten Belehrung verstehen wir indessen nicht dieses, daß etwa das eine oder das andere ausdrücklich erklärte Dogma implicite geradezu einen Aufschluß über den Ablaß gewähre. Denn es müßte dann offenbar angenommen werden, den Vätern der Synode selbst sei ihre Lehre nicht ihrem ganzen Inhalte nach bekannt gewesen, weil sich nämlich in dem Dekrete de indulgentiis und in den vorgängigen Verhandlungen darüber klar genug das Bewußtsein ausspricht, daß bis dahin über den Ablaß noch nichts vorgekommen sei. Diese Annahme aber, die Synode hätte den ganzen Inhalt ihrer Lehre entweder selbst nicht erkannt, oder es hätte dieselbe ihr wenigstens nicht bei der Abfassung des Dekretes über die Ablässe vor Augen geschwebt, würde, wie kaum etwas Anderes, dem Ansehen der Synode zu nahe treten. Dabei bleibt dann aber immer noch möglich, daß sich in den Beschlüssen des Concils über solche Lehren, welche in einem erkennbar genauen Zusammenhange mit dem Ablaß stehen, Aufschlüsse über den Ablaß, wie sonst nirgend, finden; daß durch diese Lehren gewisse Ansichten über das Wesen des Ablasses ausge-

schlossen und so wenigstens gefunden werde, wie man sich denselben nicht zu denken habe.

Da unsere Aufgabe, gemäß der nähern Bestimmung, die sie durch das Bisherige erhielt, mit andern Worten nun diese ist: zu untersuchen, ob die Vergleichung des von der tridentinischen Synode in der 25sten Sitzung über den Ablaß erlassenen Dekretes mit anderweitigen Dekreten derselben Synode ein Näheres über das Wesen des Ablasses erkennen lasse, so fragt es sich bei der Lösung derselben offenbar vor Allem, welche anderweitigen Dekrete denn hier besonders in Betracht zu ziehen und mit dem ausdrücklichen Ablaßdekrete zu vergleichen seien. Und da kann es denn wohl keinem Zweifel unterliegen, daß unser Zweck wenigstens auf diejenigen Beschlüsse zurückzugehen fordere, in welchen der zeitlichen Sündenstrafen, so wie der Art und Weise, dieselben zu tilgen, gedacht wird. Denn daß die Lehre hierüber mit der Ablaßlehre in sehr enger Beziehung stehe, erhellet sowohl aus der obigen Vorstellung des Bischofs von Modena an die übrigen Väter der Synode in Betreff dessen, was über den Ablaß entschieden werden solle, als auch aus den verschiedenen Ansichten, in welchen sich hinsichtlich des Wesens des Ablasses die Theologen bereits 300 Jahre vor der tridentinischen Synode theilten *) und nach derselben bis heute noch theilen **).

*) Vgl. Petzek: Untersuchung, ob der Ablaß eine Nachlassung der göttlichen Strafe sei, und ob die Wirkungen desselben sich auf die Seelen der Verstorbenen erstrecken. Freiburg im Breisgau 1788. S. 25. ff.

**) Im Allgemeinen sind diese Ansichten folgende: Einige setzen den Ablaß in die Nachlassung der noch nicht gesetzlich aufgehobenen, also noch immer verhängbaren kanonischen Bußstrafen; Andere halten ihn für eine von der Kirche geschehene Nachlassung der zeitlichen göttlichen Strafen, die der durch das Bußsakrament wieder mit Gott ausgesöhnte Sünder noch hier oder am Reinigungsorte zu leiden hätte; wieder Andere behaupten endlich, der Ablaß sei eine Nachlassung der kanonischen und der zeitlichen Strafen zugleich.

großen Milde der göttlichen Freigebigkeit bei Gott dem Vater durch Jesum Christum genug zu thun vermöge, und zwar:

---

hervor aus dem 5. Kan. der 5. Sitzung, dem 14. Kap. der 6. Sitzung und dem 2. Kap. der 14. Sitzung. In diesen Stellen ist nämlich unverkennbar gesagt, durch die Taufe werde nebst der Schuld zugleich alle Strafe, die zeitliche wie die ewige, getilgt, was bei dem Sakramente der Buße nicht immer geschehe. Hierbei darf man jedoch nicht vergessen, daß die Väter da, wo sie die Früchte der Taufe so weit ausdehnen, jedesmal nur solche im Auge haben, welche vollkommen disponirt sich zum Empfange dieses h. Sakramentes nahen, wie man aus Folgendem ersieht. Im 1. Kap. der 14. Sitzung lesen wir unter Anderm: „Es war zwar die Buße allen Menschen, welche sich irgend mit einer Todsünde befleckten, auch denen, welche durch das Sakrament der Taufe reingewaschen zu werden begehrten, zu jeder Zeit zur Erlangung der Gnade und Gerechtigkeit nothwendig, damit sie, nach abgelegter und gebesserter Bösartigkeit, mit Sündenhaß und frommem Seelenschmerz eine so große Beleidigung Gottes verabscheuten. Daher sagt der Prophet: „„Bekehret euch und thut Buße über alle eure Missethaten, und die Missethat wird euch nicht mehr zum Untergange sein."" Auch der Herr sprach: „„Wenn ihr nicht Buße thut, so werdet ihr alle gleicherweise zu Grunde gehen."" Und der Apostelfürst Petrus sagte, als er den mit der Taufe einzuweihenden Sündern die Buße anempfahl: „„Thuet Buße und ein Jeder von euch lasse sich taufen."" Wenn hierin, wie das Niemand wird läugnen wollen, wenn gleich beiläufig, doch klar genug gesagt ist, daß und welche Disposition die Väter von Trient, auf die h. Schrift sich stützend, bei erwachsenen Täuflingen erforderlich fanden, so liegt nichts näher, als daß dasjenige, was von ihnen über die Wirkung der Taufe gesagt wird, auf eine mit solcher erforderlichen Disposition empfangene Taufe sich beziehe. Zu der Voraussetzung einer vollkommenen Disposition der Erwachsenen zum Empfange der h. Taufe, sowie zu der hierauf beruhenden Ansicht, durch die Taufe würde jedesmal nebst der Schuld die ewigen und zeitlichen Strafen erlassen, konnten die Väter aber um so leichter geführt werden, weil man von den frühesten Zeiten her die Katechumenen, um sie zum möglichst würdigen Empfange der Taufe vorzubereiten, zu besondern und fleißigen Uebungen im Gebete, Fasten, Almosenspenden u. s. w. anhielt (Vgl. Pellicciae Politiam lib. I. sec. I. § 5.). Läßt sich nun in der

1) durch freiwillige Uebernahme angemessener Strafen, 2) durch Unterziehung unter die vom Beichtvater nach dem

---

angegebenen Weise die von den tridentinischen Vätern angegebene allgemeine Wirkung der Taufe, ohne ihren Worten irgend Gewalt anzuthun, auf den besondern Fall der vorhandenen vollkommenen Disposition von Seiten des Täuflings beschränken; so läßt sich auch andererseits, ohne den Vätern dadurch zu widersprechen, behaupten, bei weniger vollkommener Disposition sei die Wirkung der Taufe nicht so allgemein, und es blieben dann wenigstens nach derselben noch die zeitlichen Strafen übrig. Dieses zu behaupten fühlt man sich aber um so mehr geneigt, als sich kein Grund absehen läßt, weßhalb Gott in dem Sakramente der Taufe ohne Rücksicht auf den höhern oder geringern Grad der Disposition — die völlige Unwürdigkeit ausgenommen — Jedem dieselben Gnaden ertheilen sollte, die Ueberbleibsel der Sünde zu tilgen. So viel darüber, daß in den oben zuletzt angeführten Worten des hier fraglichen Dekretes angedeutet wurde, die, welche vor der Taufe gesündiget, würden in anderer Weise als die, welche nach derselben sündigen, von Gott zu Gnaden aufgenommen. Suchen wir uns hiernach nun auch jenes noch näher zu erklären, daß die Väter sagen, das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit scheine jene beiden verschiedenen Weisen der Wiederaufnahme, der vor der Taufe und der nach derselben Sündigenden, zu fordern.

Die Sünde des Ungetauften ist wegen der sie begleitenden größern oder geringern Unwissenheit und des noch obwaltenden Mangels eines größern Gnadenbeistandes offenbar nicht so schwer und strafbar als die des erleuchteten und gnadenkräftigen Getauften. Wie der Getaufte demnach einer größern Gnade zur Rechtfertigung bedarf, als der Ungetaufte, so ist auch jener derselben unwürdiger als dieser. Da sich nun in der früher bezeichneten Weise bei den Vätern von Trient die Ansicht gebildet hatte, Gott verleihe jedesmal durch die Taufe so große Gnade, daß dadurch nebst der Schuld und ewigen Strafen auch die zeitlichen Strafen erlassen würden — wohlgemerkt, mehr als eine bloße Ansicht, die unseres Ermessens nur in einer gewissen Beschränkung wahr ist, glauben wir in dem Gesagten nicht finden zu müssen, weil dasselbe weder von den Vätern selbst unter die ausdrücklich erklärten Glaubenssätze mit aufgenommen wurde, noch auch andere desfallsige Aeußerungen derselben nöthigen

Maße des Vergehens auferlegten Strafen; und 3) endlich durch geduldiges Ertragen der zeitlichen, von Gott über uns

es als einen solchen aufzufassen —; so hätte es ihnen nicht anders, als der gegen Alle gleichen Gerechtigkeit Gottes zuwider erscheinen können, wenn sie gefunden, daß Gott im Bußsakramente so große Gnade ertheile, wodurch zugleich die zeitlichen Strafen erlassen würden. Denn in diesem Falle hätte ja Gott dem mehr-Unwürdigen eine größere Gnade als dem minder-Unwürdigen gespendet. Ganz angemessen aber mußten sie dagegen der göttlichen Gerechtigkeit finden, was sie zum katholischen Glauben gehörig erkannten und erklärten, daß nämlich dem getauften Sünder nicht immer alle Strafen erlassen würden, weil hiermit nun auch Gott dem mehr-Unwürdigen eine geringere Gnade als dem minder-Unwürdigen zu ertheilen schiene.

Wenn es nun so nach dem Vorigen den tridentinischen Vätern, insofern sie auf die verschiedenen Wirkungen des Sakraments der Taufe und der Buße Rücksicht nahmen, bloß schien, daß die durch das Bußsakrament nicht jedesmal mit der Schuld und ewigen Strafe unterlassene zeitliche Strafe ihren Grund in der göttlichen Gerechtigkeit habe, so waren sie doch eines Andern vollends überzeugt, indem sie die Natur und Wirkung der Genugthuungsstrafen selbst ins Auge faßten. „Und es geziemt auch," so heißt es deßhalb weiter, „der göttlichen Güte, uns die Sünden nicht so ohne alle Genugthuung nachzulassen, daß wir bei erhaltener Gelegenheit die Sünde für geringer achtend, gleichsam feindlich gesinnt und widerspänstig gegen den h. Geist, wieder in schwerere fallen, und den Zorn auf den Tag des Zornes auf uns häufen." Die Güte Gottes, vermöge deren Er auch den Sünder beseligen will und ihn deßhalb der Sünde zu entfremden, zu bessern sucht, ist es also, worin die Väter den eigentlichen Grund der Genugthuungsstrafen wollen gesetzt wissen. Und wie dieser Zweck der göttlichen Güte durch die Genugthuungsstrafen wirklich erreicht werde, wird dann ausführlicher gezeigt mit den Worten: „denn ohne Zweifel ziehen jene Genugthuungsstrafen die Büßenden gar sehr von der Sünde ab, und bezwingen sie gleichsam, wie mit einem Zaume, und machen sie für die Zukunft vorsichtiger und wachsamer, heilen auch die Rückbleibsel der Sünde, und tilgen die bösen, durch das sündhafte Leben erworbenen Angewöhnungen durch die entgegengesetzten Tugendübungen, aus"; worin wir zugleich die Natur der Genugthuungsstrafen näher

verhängten Heimsuchungen. In dem zuletzt angeführten Beschlusse endlich wird verordnet, daß öffentliche Sünder, wenn

---

angegeben finden. Hiernach in besondern, den jedesmaligen Sünden entgegengesetzten Tugendübungen bestehend — weil zuletzt auf Besserung des Sünders abzweckend — haben die Genugthuungsstrafen einerseits dasjenige, was ihnen eigentlich den Charakter der Strafe gibt, nämlich etwas Unangenehmes, Beschwerliches und Hartes und schrecken so den Sünder selbst sowohl als Andere von dessen bisherigen Fehlern ab, oder sind züchtigend; andererseits aber wird durch dieselben das moralische Verderben, welches die Sünde jedesmal in der Seele anrichtet, aufgehoben, oder sie sind heilend.

Hierbei sind wir so weit entfernt in die Worte der Väter etwas hineingelegt zu haben, was nicht von selbst aus denselben einleuchtete, daß das zuletzt Gesagte vielmehr eine Bestätigung erhält in den im weitern Verfolge unseres Dekretes vorkommenden Worten: „in welchem (Jesus Christus) wir genugthun, wenn wir würdige Früchte der Buße bringen." Wie könnte es nämlich deutlicher gesagt werden, daß die von Gott geforderte Genugthuung oder Genugthuungsstrafe zur Besserung des Sünders dienen und ihn deßhalb theils von der Sünde abziehen, theils die der Seele durch die Sünde in bösen Regungen, Neigungen und Angewöhnungen geschlagenen Wunden heilen solle. Denn gerade in dem Ablassen von der Sünde und der damit verbundenen gänzlichen innern Umwandelung, in dem Anziehen eines neuen Menschen bestehen ja nach den Vätern selbst (vgl. 1. Kap. 14. Sitz.) die würdigen Früchte der Buße, die hier von ihnen mit Genugthuung gleichbedeutend genommen sind.

Wenn nun nach dieser Charakterisirung der Genugthuungsstrafen gegen das Ende des fraglichen Beschlusses hin den Priestern Weisungen gegeben werden, wie sie sich bei Auflegung solcher Genugthuungsstrafen im Bußgerichte zu verhalten haben; so ist in Ansehung solcher Weisungen klar, daß sie nach dem frühern, denselben von den Vätern selbst zu Grunde Gelegten müssen verstanden werden. Deßungeachtet hat man doch aus den Worten: „Sie (die Priester) sollen aber vor Augen halten, daß die Genugthuung, welche sie auferlegen, nicht nur zur Bewahrung des neuen Lebens und zur Arznei für die Schwachheit, sondern auch zur Züchtigung für die begangenen Sünden da sei" Deßungeachtet, sage ich, hat man hieraus entnehmen wollen, im Sinne der Väter von Trient sei die Züchtigung des Sünders so sehr Zweck der Genugthuungsstrafen, daß es sogar rein

es nicht anders dem Bischofe besser scheine, auch öffentliche Buße thun sollen.

---

züchtigende Genugthuungsstrafen gebe. Daß dieses darin, was die Väter vorher über diese Strafen sagten, nicht liege, haben wir eben gesehen, und daß es eben so wenig bei den zuletzt angeführten Worten der Fall sei, wird sich zeigen, wenn man nur, wie man soll, deren Beziehung auf jenes Frühere gehörig beachten will. Es erhellet dann nämlich, daß die Väter hier das verhindern wollten, daß von den Beichtvätern solche Werke zur Buße auferlegt würden, welche ihrer Natur nach bloß im Allgemeinen geeignet wären vor der Sünde zu schützen, und die durch dieselbe herbeigeführte Schwachheit aufzuheben, ohne dabei zugleich auch etwas Unangenehmes und Beschwerliches zu haben. Denn auch dieses Letztere ist nothwendig, wenn anders die Genugthuungsstrafen die früher angegebene Wirkung, von der Sünde abzuziehen, dieselbe gleichsam mit einem Zaume zu bezwingen und die Büßenden für die Zukunft wachsamer und vorsichtiger zu machen, nicht verfehlen sollen. Und so werden denn in ienen streitigen Worten so wenig rein züchtigende Strafen gelehrt, daß die Väter vielmehr gleichsam aus Besorgniß, vorhin den züchtigenden Charakter der Genugthuungsstrafen nicht hinreichend neben dem heilenden hervorgehoben zu haben, hier nochmal besonders auf jenen hindeuten zu müssen glauben, und daß also diese Worte sogar ein Beleg sind für die Richtigkeit unserer Auffassung der frühern. Wollte man hierauf entgegnen, die Bestimmung „zur Züchtigung und Bestrafung der begangenen Sünde" könne nicht insoweit von den Genugthuungsstrafen verstanden werden, als sie dazu dienen sollen, von der Sünde abzuziehen u. s. w., indem dieses schon in den Worten „zur Bewahrung des neuen Lebens" sattsam ausgedrückt liege, sondern es müsse etwas Neues, vorhin noch nicht Erwähntes damit haben sollen besagt werden; so würde man nicht bedenken, daß es gar manche Mittel gebe, vor der Sünde zu bewahren, die aber keineswegs den Charakter der Strafe haben, und darum auch noch keine eigentliche Abschreckungsmittel sind. Dann aber ist klar, daß, wo im Allgemeinen solcher Mittel gedacht werden, doch auch immer noch insbesondere von Abschreckungsmitteln oder Züchtigungen kann gesprochen werden. Auch das verschlägt nichts, wie dies leicht scheinen könnte, gegen unsere Auffassung der Genugthuungsstrafen, wenn es zu Ende des viel besprochenen Dekretes als eine Lehre der Neuerer bezeichnet wird,

Folgt nun aus All' diesem auch Etwas für unsern Zweck? — Ziehen wir, um hierüber entscheiden zu können, von dem eben Mitgetheilten insbesondere das in Erwägung, daß die Väter den Zweck der Genugthuung, welche für die nach erlassener Schuld und ewigen Strafe noch restirenden zeitlichen göttlichen Strafen zu leisten ist, nicht so sehr in die Züchtigung, als vielmehr in die Heilung des Sünders gesetzt wissen wollen, und daß sie es auch offenbar gerade deßhalb nur scheinbar der Gerechtigkeit, aber entschieden der Güte Gottes angemessen finden, diese Genugthuung zu fordern, so muß unseres Erachtens diesem zufolge angenommen werden, daß es ferner Glaube der Väter gewesen: Gott wolle vor Erreichung jenes Doppelzweckes Niemand die Genugthuungsstrafen erlassen, und könne darum auch die Gewalt, dieses zu thun, keinem Andern übergeben haben. Für diesen Glauben der Väter scheint uns dann überdieß auch noch die Art und Weise zu sprechen, in welcher sie gerne drei verschiedene Wege, genugzuthun, bezeichnen. Es ist nämlich erstens das betreffende Dekret in der Weise abgefaßt, daß uns daraus unzweideutig hervorzugehen scheint, denjenigen, die es verfaßt, sei außer den dort angegebenen kein anderer Weg mehr bekannt gewesen, Nachlaß der zeit-

daß die beste Buße ein neues Leben sei (Vgl. can. 13. de r. Poenit. Sacram.). Denn eben weil dieses gegen Neuerer gerichtet ist, so muß der Ausdruck „neues Leben“ auch im Sinne dieser Neuerer verstanden werden Und da ist denn gewiß, daß dieselben darunter nicht das mitbegriffen, was wir als den Zweck der Genugthuungsstrafen bezeichneten; indem die Reformatoren den Stand der bloßen Wiederversöhnung mit Gott schon neues Leben nannten. Damit ist dann aber von selbst klar, daß auch bei der von uns aufgestellten, auf die Erklärungen der tridentinischen Väter sich stützenden Theorie der Genugthuungsstrafen noch müsse gesagt werden, das neue Leben — in dem eben angegebenen reformatorischen Sinne — sei nicht die beste Buße. Denn auch dabei erübriget zur Vollkommenheit der Buße nach Erlassung der Schuld und ewigen Strafe noch manches Andere.

lichen Strafen zu erlangen. Dann zweitens können wir uns auch nicht erklären, wie die Synode hier den größten Liebesbeweis von Seiten Gottes darin schon hätte finden können, daß wir auch sogar durch die zeitlichen, von Gott über uns verfügten und von uns geduldig ertragenen Heimsuchungen genug zu thun vermögen, wenn sie anders zugleich des Glaubens gewesen, es sei mit der göttlichen Gerechtigkeit und Güte vereinbar, daß Gott selbst oder ein Anderer in seinem Namen dem Sünder die Genugthuungsstrafen ohne Weiteres erlassen könne.

Wir glauben demnach, um die tridentinischen Väter nicht mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, annehmen zu müssen, daß dieselben da, wo sie später erklärten, die Kirche habe die Gewalt, Ablässe zu ertheilen, von Christus erhalten, nicht die Gewalt, den Büßern die Genugthuungsstrafen in foro Dei zu erlassen, werden verstanden haben, und daß sie also auch, hätten sie es für gut befunden, ausführlicher vom Ablasse zu handeln, nimmer würden entschieden haben, der Ablaß sei eine Nachlassung der nach erlassener Schuld und ewigen Strafe noch restirenden zeitlichen Strafen in foro Dei. Dasselbe erhellt dann ferner auch daraus noch, daß das Tridentinum den Ablaß für das christliche Volk sehr heilsam fand, was es zweifelsohne nicht gekonnt, hätte es anders darin eine Nachlassung derjenigen Strafen erkannt, von denen es, wie wir gesehen, selbst glaubte, daß Gott dieselben seiner Gerechtigkeit und Güte gemäß weit mehr zur Heilung, als Züchtigung des Sünders fordern, und darum auch bis zur vollen Erreichung dieses Doppelzweckes vorbehalten wolle.

Da sich dieses Alles nun aber so verhält, so können wir auch ferner nicht anders, als der Ansicht sein, daß die tridentinischen Väter, wenn sie wirklich die theologischen Disputationen über die schwankenden Punkte in der Ablaßlehre angestellt hätten, für denjenigen Begriff vom Ablasse sich würden entschieden haben, wonach derselbe in die totale oder partiale Nachlassung der kanonischen Bußstrafen zu setzen

ist. Denn in welchem Maße alle sonst noch vorfindlichen Begriffsbestimmungen vom Ablasse die unbedingte Nachlassung der in foro Dei restirenden zeitlichen Sündenstrafen mitaufnehmen, traten sie dem bereits Gesagten gemäß mit der tridentinischen Genugthuungstheorie in offenbaren Widerspruch; wo hingegen dieses aber bei der eben angeführten so wenig der Fall ist, daß sie vielmehr durch Einiges von den Vätern über die Genugthuung Gesagte immer mehr annehmbar erscheinen dürfte. Der Umstand nämlich, daß nicht nur im 8. Kap. der 14. Sitz. im Allgemeinen gesagt ist, die Priester des Herrn müßten, wie der Geist und die Klugheit sie lehren, nach der Beschaffenheit der Vergehen und dem Vermögen der Büßenden heilsame und angemessene Genugthuungen auferlegen, sondern daß im 8. der 24. Sitz. (von der Verbesserung) auch noch insbesondere verordnet wird, öffentliche Sünder sollten, wofern es dem Bischofe nicht anders besser scheine, auch öffentliche Buße thun *), setzt es unseres Erachtens außer allem Zweifel, daß es der Wunsch der Synode gewesen, die alte Bußdisciplin, so viel nur immer möglich, in ihrer alten Strenge wieder herzustellen **). Weil aber dies, so läßt sich auch ferner mit Grund

---

*) Zu Anfang des Jahres 1563 verlangten die französischen Redner unter Anderm auch dieses: „Quoniam saepe ob enorme delictum populus integer divexatur, restituerentur Ecclesiae non modo publicae poenae ob publicas et graves culpas, sed publici luctus et jejunia ad divinam indignationem placandam. Und es scheint dieses die nächste Veranlassung zu dem obigen Beschlusse gewesen zu sein. Will man Sarpi Glauben schenken, so hatten die auf der Synode anwesenden Kölner Theologen bereits in der 14. Sitzung darüber Beschwerde geführt, daß weder in einem Dekrete über die Lehre noch in den Kanones die öffentliche Buße empfohlen wäre. Vgl. hist. conc. trid. lib. IV, p. 596.

**) Sarpi erzählt l. c. p. 34. 35. bereits 23 Jahre vor dem Tridentinum habe der Cardinal Cajetan dem Pabste Hadrian gerathen und denselben wirklich geneigt gefunden, die öffentliche Bußzucht wieder

annehmen, daß die Väter von Trient den alten, bis dahin noch nicht gesetzlich aufgehobenen Bußkanonen auch fürderhin bindende Kraft zuerkannt wissen wollten*), und es hätte dann in diesem Falle eine von der Kirche verkündete Nachlassung der durch jene Buß-Kanones für die einzelnen Vergehen festgesetzten Strafen in ihren Augen noch immer Bedeutung.

Allein paßt nun auch auf die Nachlassung der öffentlichen Bußstrafen alles dasjenige, was die Väter wirklich über den Ablaß entschieden? — Zur Beantwortung dieser sich hier nothwendig einstellenden Frage Folgendes:

In dem Ablaßdekrete heißt es: 1. Die Gewalt, Ablässe zu ertheilen, sei der Kirche von Christus ertheilt. So verhält es sich im Sinne der Väter mit der Gewalt, die Bußstrafen zu erlassen. Denn fanden sie es in der der Kirche von Christus anvertrauten Schlüsselgewalt, den Büßern bestimmte Strafen aufzuerlegen, so mußten sie es ebenfalls in dieser Gewalt finden, diese Strafen nach der Beschaffenheit der Umstände und mit Rücksicht auf das Heil der Büßer zum Theil oder ganz zu erlassen.

2. Wird in dem Beschlusse über die Ablässe gesagt, die Kirche habe von der Gewalt, Ablässe zu ertheilen, von den ältesten Zeiten her Gebrauch gemacht. Auch dieses ist in Ansehung der Gewalt, die Bußstrafen zu erlassen, der Fall. Denn schon der Apostel Paulus ertheilte eine solche Nachlassung dem Blutschänder in Korinth, der h. Cyprian zur Zeit der Verfolgung, die einzelnen Kirchenvorsteher von der Zeit des großen Konstantin an (Vgl. Petzek a. a. O. S. 9. ff.)

3. Ist nach dem tridentinischen Ablaßdekrete der Ablaß für das christl. Volk höchst heilsam und verdient Beibehaltung.

---

herzustellen und es sei nur auf die dringendsten Gegenvorstellungen der Pönitentiarie unterblieben.

*) Hierfür scheint uns auch alles das zu sprechen, was in dem Catech. Rom. P. II. c 5. qu. 55 et 58 über die Genugthuung gesagt ist.

Der Werth der Nachlassung der öffentlichen Bußstrafen ist ganz derselbe. Gleichwie der Blutschänder zu Korinth durch die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft der Kleinmuth und Verzagtheit entrissen wurde, so waren die Folgen gewiß nicht weniger erfreulich, wenn zur Zeit des h. Cyprian oder später ein Büßer auf eine dem Willen der Kirche entsprechende Weise Abkürzung oder gänzliche Befreiung von den Bußstrafen erhielt. Etwas Aehnliches, nicht minder Wichtiges gilt davon auch heute noch. Bedenkt man nämlich, daß die Gläubigen jetzt im Allgemeinen so sittlich schwach sind, daß sich von deren Seite keine freiwillige Uebernahme der kanonischen Strafen erwarten läßt, und sich also noch viel weniger erwarten läßt, dieselben würden ohne ein besonderes Bewegungsmittel, wie die Bußgesetze, denselben Grad sittlicher Stärke erreichen; so wird dadurch vorerst erklärlich, wie die Kirche auch wohl jetzt noch die kanonischen Strafen in so weit für nothwendig erachten müsse, daß sie glaubt, ohne die Uebernahme derselben würde jene sittliche Vollkommenheit der Sünder nicht erreicht werden, welche nach dem Tode unmittelbar zur Seligkeit befähigt. Dann aber zeigt sich uns auch ferner in dem Umstande, daß die Kirche gegenwärtig eine ganz freie Uebernahme der kanonischen Strafen von Seiten der Gläubigen nicht erwarten kann, der Grund, weßhalb sie weise, mit der Auferlegung dieser Strafen glaubt anstehen zu müssen. Denn würde sie darauf bestehen, daß die deßfallsigen kanonischen Gesetze in ihrer Strenge gehandhabt würden, so würde sie durchgehends die Gläubigen bei deren sittlichen Willensschwäche zu einer ausdrücklich bewußten Nichtbeachtung der Kirchenvorschriften veranlassen, würde so also auch nicht die sittlichen Wunden heilen, sondern wohl gar unheilbar machen. Die Kirche muß somit auf das, was ihr höchst wünschenswerth, aber nicht erreichbar ist, verzichten. Sie muß gleich einer guten Mutter ihre Kinder durch Milchspeisen auf eine kräftigere Nahrung vorbereiten. Dadurch, daß sie die Bußgesetze nun nicht aufhebt, aber auch

Wollen wir nun zum Schlusse unserer Abhandlung das durch dieselbe gewonnene Resultat uns nochmal in Kürze vorführen, so ist es dieses: Die Synode von Trient hat wirklich über alle Punkte der Ablaßlehre entschieden, wozu sie sich ihrem Zwecke gemäß mußte veranlaßt finden. Wenngleich nun aber zu diesen Punkten nicht auch die Lehre von dem Wesen des Ablasses gehört und deßhalb hierüber nichts Näheres bestimmt wurde, so läßt sich doch aus der tridentinischen Lehre von der Genugthuung in Verbindung mit den ausdrücklichen Bestimmungen über den Ablaß mit hinreichender Gewißheit entnehmen, daß die Väter, hätten sie sich anders veranlaßt gefunden, sich über das Wesen des Ablasses auszusprechen, würden erklärt haben: Ablaß — Indulgentia — sei eine von der Kirche mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Umstände und das Heil der Gläubigen gestattete Milderung oder gänzliche Nachlassung der kanonischen Bußstrafen.

Anmerkung: Bei Auferlegung der kanonischen Bußstrafen hatte die Kirche offenbar keinen andern Zweck, als auch ihrer Seits so viel als möglich dazu beizutragen, daß von ihren Gliedern für die nach erlassener Schuld und ewigen Strafe noch in foro Dei restirenden zeitlichen Strafen in der rechten Weise genuggethan würde. Wo sie daher in früherer Zeit die von ihr bestimmten Strafen total oder partial erließ, konnte sie dieses nur unter der Voraussetzung, daß der betreffende Büßer bereits völlig genug gethan habe, oder es doch aus freien Stücken noch ferner thun werde. In dieser Voraussetzung lag dann aber zugleich auch die andere mitbegriffen, daß auch Gott in Seinem Forum dem Büßer die zeitlichen

---

Auffassung des Ablasses, in dem Sinne, wonach er eine von der Kirche geschehene Nachlassung der göttlichen zeitlichen Strafen sein soll, streite mit der Kirchenlehre, daß in der Ablaßertheilung Mäßigung zu beobachten sei, um die Kirchenzucht nicht zu entkräften; indem in diesem Falle die zu häufige Nachlassung der zeitlichen Gottesstrafe in die Disciplin Gottes eingreifen und somit diese und nicht die Kirchenzucht entkräften würde.

Sündenstrafen bereits erlassen habe oder doch bald erlassen werde; und darum wurde dann auch mitunter ausdrücklich gesagt, daß demjenigen die kanonische Strafe nachgelassen werden solle, der Gott schon genug gethan habe. In dieser Beziehung heißt es z. B. bei Cyprian in dessen Buche von den Gefallenen: „Qui Deo satisfecerit, exauditus et adiutus a domino, quam contristaverat nuper, laetam faciet ecclesiam."

Dogmatik ist absonderlich, insofern sie zu bezeichnen scheint, als sei das vorliegende Werk nicht etwa nur ein System, sondern ein Corpus der christl. Dogmatik, die reine Dogmatik per eminentiam.

Das Werk beginnt mit dem §. 1: „Begriff und Zweck der Einleitung.“ Die Bestimmung: Begriff der Einleitung ist eine Einleitung zur Einleitung, und diese sollte man hier nicht nöthig finden und erwarten. Der Verf. sagt S. 3: „Jede Einleitung .... befaßt sich daher mit vorläufigen Erörterungen über den Begriff, den Zweck und den Inhalt der Einleitung.“

Man wird zugeben, daß eine Einleitung, die nicht weiß, was sie ist und was sie enthält oder sein und enthalten soll, ein schwieriges und verwickeltes Ding sein müsse. Wenn es zu einer Einleitung nöthig ist, erst den Begriff von Einleitung zu geben, dann wird sie wohl auch den Begriff von Begriff, Zweck, Inhalt, ferner von Abtheilung, Eintheilung u. s. w. geben müssen. Der Verf. scheint hier eine Einleitung als eigene Wissenschaft, eine Einleitungswissenschaft, etwa eine dogmatische Propädeutik oder eine Prodoxis im Sinne zu haben, obschon dies nirgends deutlich hervortritt. Ungeachtet der Ueberschrift wird aber weder der eigentliche Begriff noch der Zweck einer Einleitung hier angegeben, sondern nur die Aufgabe derselben, und als solche wird bestimmt: „ein wissenschaftliches Bewußtsein über dasjenige vorläufig zu vermitteln, was Gegenstand der Betrachtung werden soll.“ Hiernach wird dann der Begriff der Einleitung bestimmt als der Begriff dieser vorläufigen Vermittelung. Der Zweck wird an sich nicht bestimmt, sondern es wird einerseits nur gesagt, er falle mit dem Begriff in Eins zusammen, und andrerseits, die Vollziehung des im Begriffe Enthaltenen und Verlangten sei die von der Wissenschaft geforderte Erfüllung jenes Zweckes, um dessentwillen eingeleitet werde. Wir stellen nun nach diesen Prämissen im Sinne des Verf. zur Ergänzung desselben folgenden Begriff von Einleitung auf: „Einleitung ist die

vorläufige Vermittlung eines wissenschaftlichen Bewußtseins über den Gegenstand der Betrachtung." Wie aber, wenn man eine Einleitung nicht liest oder studirt? Dann findet doch auch keine Vermittlung des Bewußtseins statt, und die Einleitung bleibt doch Einleitung. Der Verf. verwechselt hier also die objective oder materiale Einleitung mit der subjectiven und formalen, die Anweisung zum Studium mit dem Studium selbst, das Buch mit dem Studiren desselben. Aehnliche Verwechselungen liegen den Ausdrücken zum Grunde: „des im Begriffe Verlangten" und „von der Wissenschaft gefordert," denn ein Begriff verlangt und die Wissenschaft fordert nichts, sondern sie erklären und lehren nur. Das Verlangen und Fordern thut hier nicht der Begriff und die Wissenschaft, sondern der Zweck, um dessentwillen man des Begriffes bedarf und die Wissenschaft studirt. Dem Ausdrucke S. 3: „die Einleitung ist (zur Erfüllung ihres Zweckes) an gewisse Functionen gewiesen," liegt dieselbe Unklarheit zu Grunde.

Was der Verf. die Aufgabe der Einleitung genannt hat, die Vermittlung des wissenschaftlichen Bewußtseins, ist nicht eigentlich die Aufgabe, sondern der Zweck der Einleitung. Die Aufgabe besteht vielmehr nur darin, die Mittel und Wege zu diesem Zwecke zu finden und anzugeben.

Ueber die der süddeutschen theologischen Schule eigenthümliche Anwendung des Wortes Bewußtsein statt Erkenntniß ist schon bei mehreren frühern Anlässen in dieser Zeitschrift gehandelt. Da das Bewußtsein nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nichts Anderes ist, als das Vorstellen eines Objectes, (einer Erkenntniß, Erfahrung, Thatsache) als eines gewußten (d. i. vorgekommenen und wahrgenommenen) oder erfahrenen, so ist jene Anwendung des Wortes Bewußtsein gleichsam als eine Constructio praegnans oder als eine logische (und als unbewußt solche fehlerhafte) Ellipse zu betrachten, in die man unendlich Vieles hineinschieben kann. Der Ausdruck „wissenschaftliches Bewußtsein" kann daher wohl nichts Anderes besagen, als

Bewußtsein, etwas wissenschaftlich erkannt oder in sich aufgenommen zu haben. Komisch wirkt der Ausdruck: „durch die Bestimmung der Quellen wird darüber entschieden, woher das dogmatische Bewußtsein seinen Ursprung genommen habe" (S. 4.); denn caeteris paribus müßte man dann anderswo auch sagen können: woher das chemische, astronomische, anatomische, optische rc. Bewußtsein seinen Ursprung rc. habe. — Da man nur darüber Bewußtsein haben kann, was man erkannt oder erfahren hat, oder weiß, so kann die Einleitung nicht ein Bewußtsein selbst vermitteln, sondern nur Erkenntnisse, deren man sich dann bewußt werden kann. Denn der Zweck einer Einleitung ist in Beziehung auf die zu lehrende Wissenschaft an sich nicht, etwas schon Erkanntes zu reproduciren, sondern Neues oder Nochnichterkanntes zu produciren oder vorzuführen. — Wenn der Verf. S. 5 ferner sagt, dadurch, daß man der christlichen Dogmatik eine Darstellung ihrer bisherigen Schicksale vorangehen lasse, erhalte man von derselben ein historisches Bewußtsein, so ist dies auch nur wieder als Constructio praegnans zu betrachten; denn man erhält dadurch kein Bewußtsein, sondern eine Erkenntniß oder ein Wissen, insofern man diese Geschichte liest oder studirt; dieses Wissen wird aber nicht dadurch zum Bewußtsein, daß der Dogmatik jene Geschichte vorhergeht, sondern ich habe ein Bewußtsein, die Geschichte der Dogmatik oder die einzelnen Thatsachen derselben, irgendwie aufgefaßt, gelernt oder erkannt zu haben, wenn mir diese in meiner Vorstellung wieder vorkommen und ich dies gewahre. — Ueberhaupt ist das Bewußtsein bloß ein Zustand im Menschen, und darin ganz individuell und so wenig äußerlich sichtbar und darstellbar, als das Ich selbst, als welches nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Wirkungen erscheint. Das Bewußtsein kann daher eben so wenig die Darstellung eines objectiven Inhalts sein, als z. B. die Zustände der Freude, Trauer, Reue rc. Nur die Sache, die im Bewußtsein ist, kann ein Object der Darstellung sein, nicht das Bewußtsein selbst.

Von einer Einleitung in die Dogmatik ist wohl zunächst zu erwarten, daß sie einen wenigstens vorläufigen und problematischen Begriff von der Wissenschaft gebe, in welche sie einleiten will. Dies findet man hier aber nicht, sondern statt dessen wird nur ein Begriff von Einleitung selbst gegeben, und auch dieser war nur zu geben beabsichtiget, und ist, wie gesagt, in der Wirklichkeit zu geben vergessen. Erst S. 124 kommt §. 10, überschrieben: „das Dogma," und diesem vorher gehen §§., welche die Theologie, Religion, die Quellen der Dogmatik, das Schöpfen aus denselben, den Glauben, die Glaubensbekenntnisse, Glauben und Wissen ꝛc. behandeln. Einen eigentlichen Begriff der Dogmatik oder eine Nachweisung von etwas Vorhergehendem, oder eine Anknüpfung an solches, woraus der Begriff von Dogmatik als bekannt vorausgesetzt werden könnte, haben wir nicht gefunden. (Daher ferner auch keine Unterscheidung dieser christlichen, kirchlichen oder theologischen Dogmatik von andern Wissenschaften dieser Art oder Darstellung derselben in ihrer besondern Natur und Eigenthümlichkeit, denn es gibt auch eine juristische, medicinische ꝛc. Dogmatik, d. h. Inbegriffe von allgemein gültigen Grund- und Wahrheitssätzen dieser Wissenschaften, wiewohl diese um der verschiedenen Natur und Geltung ihrer Quellen willen und der andersartigen Anwendung jener Sätze willen nicht in besondere Wissenschaften zusammengestellt zu werden pflegen.)

Der Verf. sagt S. 3: Begriff und Zweck der Einleitung in die Dogmatik zielen zusammen dahin, das Verständniß der Dogmatik wissenschaftlich zu eröffnen. Ja, allenfalls wenn etwas von diesen Begriffen gegeben wäre! Da nun Begriff und Zweck (nach S. 3) einerlei sind, so besagt dieser Satz: der Zweck der Einleitung in die Dogmatik bezweckt, das Verständniß der Dogmatik wissenschaftlich zu eröffnen. Wissenschaftliches Eröffnen bedeutet wohl ein Eröffnen nach den Regeln der Wissenschaft. Dies soll aber die Einleitung selbst thun, nicht der Begriff und Zweck derselben. Warum der Ausdruck: das Verständniß der Dogmatik zu

eröffnen? Beim Studium der Dogmatik ist es doch Niemanden um die Dogmatik als solche zu thun, sondern um die Lehren derselben. Dogmatik ist an sich nur ein leerer Name, der nur dient, den Inbegriff der Glaubenslehren des Christenthums, insofern diese nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu einem besondern Systeme vereinigt sind, zu bezeichnen. An sich ist oder bezeichnet die Dogmatik nur die Form und das Mittel, zu einer wissenschaftlichen Uebersicht und einem solchen Verständniß der Lehren des Christenthums zu gelangen. An dem Verständniß einer Dogmatik als solcher kann nur insofern etwas gelegen sein, als man das wissenschaftliche System eines besondern Dogmatikers aufzufassen, erkennen und begreifen will.

Von dem oben erwähnten Verständniß wird gesagt, es sei zunächst ein zweifaches: „ein Verständniß des Wesens der Dogmatik, und ein Verständniß der Art und Weise, wie die Dogmatik wird." Dann folgt unmittelbar: „Daraus geht hervor, daß die Einleitung in die Dogmatik mit dem Innern dieser Wissenschaft selbst sich nicht befasse, sondern einzig nur mit ihrem Begriffe, so wie mit dem Processe ihres Werdens und ihres bisherigen Gewordenseins." Dies mit dem Vorhergehenden zusammengenommen besagt also: Begriff und Zweck der Einleitung in die Dogmatik erzielen, das Verständniß des Wesens, so wie der Art und Weise des Werdens der Dogmatik zu eröffnen. Es sollen also Begriff und Zweck von etwas, was mit dem Innern der Dogmatik nichts zu schaffen hat, das Wesen derselben oder dessen Verständniß eröffnen. Was ist aber das Wesen der Dogmatik, zumal, wenn dies Wesen nicht zum Innern gehören soll? Aus dem Folgenden, daß die Einleitung in die Dogmatik sich nicht mit dem Innern dieser Wissenschaft, sondern einzig nur mit ihrem Begriffe rc. befasse, scheint hervorzugehen, daß das Wesen der Dogmatik der Begriff derselben sei: ein im Verf. zurückgebliebener Hegel'scher Bodensatz. Anzunehmen, daß der Satz heiße: die Einleitung in die Dogmatik beschäftige sich nur mit dem Begriffe („ihrem") der Einleitung, so wie mit dem Processe des Werdens und Gewordenseins der Einleitung, wäre doch

nur Unsinn. Es bleibt also nichts anders übrig, als anzunehmen, das Wesen der Dogmatik ist der Begriff derselben. Wer also den Begriff hat oder macht, hat auch das Wesen der Dogmatik. Daß irgend ein christlicher oder kirchlicher Begriff von Dogmatik existire, ist uns nicht bekannt, wie denn die Kirche als solche eine Dogmatik überhaupt nicht hat und anerkennt, sondern nur die christliche Glaubenslehre. Den Begriff der Dogmatik machen nur die Dogmatiker selbst, und die diesen für das Wesen halten, machen demnach auch die Dogmatik, ein Verfahren, dem in unserer Zeit durch die sog. speculative Auffassung und Bearbeitung des Christenthums vermittelst der modernen Theorie von Glauben und Wissen auch ganz entsprochen wird. Der Begriff von Dogmatik wird diesem gemäß dann schon vorher zurecht gemacht oder gedacht.

Der Ausdruck „Art und Weise, wie die Dogmatik wird," wird wohl soviel als Methode der Dogmatik bedeuten. Es ist schwer zu bestimmen, ob mit diesem Ausdruck die Entstehung und Ausbildung der Glaubenslehren oder nur eines Systems derselben gemeint sei. Was besagt der Ausdruck: Proceß des Gewordenseins? wir können ihn nicht anders denken, als Werden des Gewordenen, Vorgang des Vergangenen oder Gegenwart der Vergangenheit. Ohne Zweifel hat der Verf. hier Geschichte des Gewordenseins oder dergl. gemeint.

Die bisher mitgetheilten Bemerkungen beziehen sich fast nur auf Eine Seite und den §. 1. Möchten vielleicht manche Leser denken, daß man hier zu mückensaugerisch und wortklauberisch verfahren sei, so mögen sie dies nicht verübeln um der Absicht des Ref. willen, an einem Beispiele darzulegen, wie gedrängt die sprachlichen und wissenschaftlichen Eigenthümlichkeiten des Verf. überall vorkommen, wo er docirend, und nicht bloß referirend verfährt. Rec. geduldet sich, den Grund seiner Auffassungsweise in die Beschränktheit und die Unfähigkeit desselben gesetzt zu sehen, den Verf. in der dialectischen Fortbewegung seiner Wissenschaft und der speculativen Höhe seiner Anschauung zu erreichen. Für die Leser, die sich auf gleichem oder ähnlichem Standpunkte

denen möglichen Mittel und Wege zu jenem Zwecke angäbe, und dabei bewiese, daß, wenn überhaupt, in einer dieser Weisen der Versuch gelingen müsse. Daß eine genetische Entwicklung allein im Stande sei, das wissenschaftliche Interesse zu befriedigen, muß man auf das Wort des Verf. wohl annehmen, so lange man jene Art von Entwicklung und dieses Interesse noch nicht recht kennt. Statt wissenschaftliches Interesse wird vielleicht wissenschaftliches Bedürfniß oder das Bedürfniß wissenschaftlicher Erkenntniß gemeint sein. Wenn der Verf. sagt, jener Versuch könne nicht bei irgend einer einzelnen Bestimmung, z. B. der vom Dogma, den Anfang nehmen; sondern müsse, um auch hier dem wissenschaftlichen Interesse (Bedürfnisse) zu genügen, von „allgemeineren theologischen Bestimmungen" beginnen, so ist es doch wohl so leicht nicht einzusehen, warum diesem Bedürfnisse mehr genügt wird, wenn der Versuch von mehreren Bestimmungen anfängt, als wenn er von einer einzelnen beginnt, die vielleicht auch zu dem gewünschten Ziele hinführt. Die sogenannten „allgemeineren theologischen Bestimmungen" sind (nach S. 6.) die folgenden „theologischen Disciplinen": Theorie der Religion und Offenbarung, die Lehre von der Schrift und Tradition, die biblische Kritik und Exegetik. Aber in wie fern sind diese Bestimmungen und Disciplinen allgemeiner, als die Bestimmung Dogma und dergleichen? Vermuthlich hatte der Verf. statt allgemeinern hier umfassendern sagen wollen. Wozu aber ferner eine solche Vertauschung der Begriffe so ungleichen Inhalts, wie Bestimmung und Disciplin? Welche Verstandesvorstellung liegt auch wohl folgendem Satze zum Grunde: „Diese allgemeinern theologischen Bestimmungen haben aber zu der Dogmatik in einem solchen Verhältniß zu stehen, daß sie durch sich selber als durch ein schon Bekanntes zu einem noch Unbekannten hinüberführen. Das nunmehr zu Begreifende wird an ein schon Begriffenes geknüpft." Wenn wir nun auch nicht urgiren wollen: die Bestimmungen haben zu stehen, daß sie führen, d. h. daß sie zugleich auch gehen; so darf doch der Ausdruck nicht ungerügt bleiben:

die Bestimmungen oder Disciplinen (die Felder) führen; und zwar durch sich selber hindurch. Man halte solche Bemerkungen nicht für zu hyperkritisch und minutiös. Solche Ausdrücke sind Beleidigungen des Verstandes, und dieser rächt sich dadurch, daß er, wenn er auch dulden muß, sie zu vernehmen, sich doch entweder weigert, sie auf seine Gedächtnißtafeln aufzunehmen, oder sich (solcher Zumuthungen zufolge) der Thätigkeit und der Anwendung seiner Fähigkeit enthält, in Trägheit verfällt, oder sich der Herrschaft seiner Sklavin, der Phantasie, überläßt und preisgibt. Der gemeine Menschenverstand wird in solche Fehler und Widersprüche nicht leicht fallen und in der Wissenschaft sollten sie nie erblickt werden. Sie sind nur die Wirkung einer gewissen anhaltenderen Verstimmung der Denkweise und Geistesvermögen, wie sie durch die Denk- und Ausdrucksweise der modernen katholischen Theologie so leicht veranlaßt werden kann, insbesondere auch durch die Ansicht derselben von erhabenen unaussprechlichen Ideen, die den ausgesprochenen Gedanken zum Grunde liegen sollen. Gleich den Titanen, denen Inseln und Berge nur unbedeutende und viel zu schwache Projektilien waren, gibt es auch jetzt deren, denen die gewöhnliche wissenschaftliche Sprache nur ein armseliger Nothbehelf, und kümmerlicher Ausdruck ihrer riesigen und göttlichen gnostisch-bombastischen Ideen ist. Der verewigte Jansen hat solche in seiner trefflichen „Signatur der modernen katholischen Dogmatik" charakterisirt. Wie Einer, der immer lügt, zuletzt nicht mehr unterscheiden kann, ob er etwas bloß gedacht oder auch erlebt habe, so weiß auch der, der immer wider den Geist der Sprache sündigt, und sie immer in Widerspruch mit seinen Ideen setzt, zuletzt nicht mehr zwischen den Functionen der Geistesvermögen, den Begründungen und Forderungen der Vernumft, den Begriffen und Erklärungen des Verstandes, und den von der Einbildungskraft unterschobenen Surrogaten derselben gehörig zu unterscheiden. Es entstehen dann unzählige Verwechselungen der Begriffe, Verwirrungen der Urtheile, Verkehrungen der Schlüsse, und

überhaupt fortwährende Verletzungen der Denkgesetze im Einzelnen, die aber auf das Ganze einer Darstellung Einfluß haben, und sie dunkel und verwirrt machen, so daß sie wie ein bloßes Wortgeklingel an dem Geiste vorübergeht, ohne ihm einen dauernden Eindruck von der Sache und eine Anschauung von der formellen Wahrheit und Zweckmäßigkeit derselben zu verschaffen, weshalb denn auch die Aufmerksamkeit bei solcher Darstellung fortwährend leicht zerstreuet wird oder ermüdet, und in ein mechanisches, passives Lesen oder Hören übergeht ohne Reflexion und Bewußtsein der Sache in uns. Es ist sehr leicht, daß wenn der Verstand fortwährend solche Widersprüche gegen sein Bewußtsein und die Sprache erleidet, er endlich dadurch corrumpirt werde. Quid magis est durum saxo, quid mollius unda? Dura tamen molli saxa cavantur aqua. Ovid. Man kann davon endlich das bekannte Göthe'sche Mühlenrad in den Kopf bekommen.

Wir haben indessen zu der zuletzt angeführten Stelle des Verf. noch Einiges zu bemerken. Was der Verf. dort über das Verhältniß sagt, worin die allgemeinen theologischen Bestimmungen zur Dogmatik stehen müßten, ist nur ein allgemeines logisches Kategorem, und zwar noch dazu ein unerwiesenes. Denn warum müssen die Bestimmungen in einem solchen Verhältnisse stehen, daß sie durch ein Bekanntes zu einem Unbekannten hinüberführen? von wo müssen sie bei der Hindurchführung ausgehen? was ist das für ein Unbekanntes, wozu hingeführt werden soll? Dieses hätte doch hier für die besondere Wissenschaft der Dogmatik näher spezialisirt und spezifizirt werden müssen, denn die vorgenannten Disciplinen können zu mancherlei Unbekanntem hinführen, was eben an sich nichts Dogmatisches ist, z. B. zu dem Zwecke, die Theorie der Religion, die Lehre von der Schrift, ihre Grundsätze und Resultate an sich, oder nach ihrer wissenschaftlichen Entstehung und Ausbildung, oder sie nach ihrer Anwendung und Geltung in der Kirche, oder zur Vergleichung mit ähnlichen Disciplinen, oder sie nach ihrem jetzigen wissenschaftlichen Standpunkte, und so noch nach

andern Rücksichten kennen zu lernen, ohne besondere Rücksicht dabei auf die Dogmatik zu nehmen. Der Verf. sagt zwar: „der Grund hiervon“ (nämlich, entweder: daß die allgemeinen theologischen Bestimmungen in jenem Verhältnisse zu stehen haben, oder: daß sie durch sich zu einem noch Unbekannten hinüberführen) „liegt in der Stellung, welche die Dogmatik zu jenen theologischen Disciplinen einnimmt, die im ganzen System (welchem?) ihr vorausgehen, und auf welche sie folglich baut.“ Warum müssen sie der Dogmatik vorhergehen? Muß die Dogmatik auf ihnen bauen, weil sie vorausgehen? Wird nicht vielmehr das Umgekehrte anzunehmen sein: sie müssen vorausgehen, weil die Dogmatik auf ihnen bauen muß? Was das Bauen betrifft, so wäre auch wohl eine Erläuterung darüber wünschenswerth gewesen, was und wie sie auf diesen Disciplinen bauen soll, ob und in wie fern sie nach ihrem Stoffe, ihrer Systematik, ihrer Glaubwürdigkeit, oder nach ihrem Zwecke auf ihnen beruhet.

In dem Folgenden (nach S. 6) spricht der Verf. über „das Werden der Dogmatik, die Genesis derselben, aus und durch jene Disciplinen.“ Da man nicht weiß, ob unter Dogmatik hier der Inbegriff der christlichen Glaubenslehren oder nur ein System derselben verstanden wird, so weiß man auch nicht, was man sich unter Werden oder Genesis der Dogmatik denken soll. Fast erinnert diese Redeweise an das muhamedanische Dogma über die Entstehung des Koran, als welcher nämlich seiner Form und Materie nach ewig und unerschaffen unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgegangen ist. Da aber Dogmatik, wie gesagt, gar kein christlicher und kirchlicher Begriff ist, so kann das Werden der Dogmatik nur das Werden irgend eines Systems derselben bedeuten. Dieses hat aber an sich kein dogmatisches oder theologisches, sondern nur etwa ein historisches, biographisches, philosophisches 2c. Interesse. Das Werden des Systems sieht man schon bei der Abhandlung desselben, und bedarf daher, zumal neben der Methode und „Diathese,“ nicht mehr besonders behandelt zu werden. „Die Genesis der Dogmatik ist

an eine Reconstruction des geschichtlichen Theils ihrer selbst gebunden." Was bedeutet hier „der geschichtliche Theil?" das Leben ꝛc. Jesu oder die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft? Man bemerke auch die Redeweise: die Entstehung (Genesis) ist gebunden an — —. Die Genesis der Dogmatik wird doch wohl nicht unfehlbar stets erfolgen, so oft man die Geschichte derselben reconstruirt.

Nachdem der Verf. (S. 7) wiederholt hat, die Einleitung in die Dogmatik behandle Begriff, Quelle ꝛc. der Dogmatik, sagt er: „Nun könnte die Ansicht sich geltend machen, wir müssen diese 5 Punkte so abhandeln, daß wir zu keinem übergehen dürfen, ohne daß der zunächst vorausgegangene gänzlich vollendet und abgethan ist." Diese Ansicht wird dann aber zurückgewiesen, weil ihm gewiß die genetische Behandlung widerstrebe, die der Verf. oben als die seinige genannt habe. Wenn aber obige Ansicht sich geltend machen kann, so muß der Verf. derselben auch ihr Recht wiederfahren lassen, sonst ist er ein wissenschaftlicher Tyrann; daß er sie abweisen will aus dem Grunde, weil ihr seine Genetik widerstrebt, ist ebenfalls nur Despotismus und Parteilichkeit, denn der Verf. zeigt gar nicht, was diese für Vor- und Näherrechte hat, um jene ihres Herrscherrechtes zu berauben. Worin die genetische Behandlung bestehe, werde, wie der Verf. sagt, die Einleitung selber factisch zeigen! Zur vorläufigen Uebersicht sollten hier indessen die einzelnen Gegenstände der Einleitung in ihrer genetischen Aufeinanderfolge vordersamst wenigstens angedeutet werden.

Es folgen nun (S. 7 und 8) 11 „Gegenstände" mit 13 Unterabtheilungen, die zusammen auch in dem Inhaltsverzeichnisse hinten als Theile der Einleitung in den noch übrigen 11 §§. bezeichnet werden. Man sieht wohl, daß das System dieser 11 Haupttheile im Allgemeinen aus den 5 Stücken (Begriff, Quelle ꝛc.) des Inhalts der Einleitung und den 3 bis 6 Disciplinen (Theorie der Religion ꝛc.), die der Dogmatik vorhergehen, erbauet ist. Man findet jedoch nicht alle diese Stücke in dem genetischen Systeme wieder,

z. B. vom Begriff der Dogmatik, von der Kritik und Exegetik kommt in demselben nichts vor, wohl aber wird Manches genannt, von dem man meinen sollte, daß es erst in oder nach der Dogmatik vorkommen könnte, z. B. Nr. 6 „die Entfaltung der christlichen Wahrheit," mit den 7 Unterabtheilungen über christlichen Glauben, Symbol, Glauben und Wissen, Entwicklungsprozeß der christlichen Wahrheit, und den uns noch ganz unbekannten und fremdartigen Studien desselben: göttliche Setzung der Wahrheit, Subjectivirung und Objectivirung. — Worin aber das Genetische dieses Systems besteht, sieht man nicht, und ist auch nicht angegeben. Gleich der 1 Gegenstand oder Haupttheil: „Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen" (§. 4), fällt ohne Weiteres vom Himmel. Es ist in dem Bisherigen gar nicht einmal angedeutet, was die Dogmatik mit der Theologie zu schaffen habe, so wie denn auch im §. 4 gar keine Beziehung der Theologie auf die Dogmatik gemacht oder angedeutet, und der Name dieser letzteren nicht einmal genannt wird. Wenn nun auch das vorgelegte System im Sinne des Verf. wirklich genetisch sein mag, (wir halten genetisch für einerlei mit wissenschaftlich, wissenschaftlich geordnet und folgerichtig), so wird es, nach den bereits vorgelegten Proben unsers Verständnisses des Verf. uns doch gewiß schwer werden, das Genetische überall hinlänglich zu sehen oder herauszufinden. Grade dieses ist aber unser „wissenschaftliches Interesse," und da der Verf. dieses zu befriedigen versprochen, so muß er die Genetik nun auch ausdrücklich vorzeigen und beweisen.

Wir brechen mit dem §. 3 hier vorläufig ab, zumal da mit dem §. 4 die eigentliche Einleitung erst beginnt. Die Leser werden uns verzeihen, wenn wir ihre Geduld vielleicht mißbraucht haben. Man muß es zuweilen thatsächlich beweisen, daß man nicht ohne Grund ruft und schreit, daß man der in der Wissenschaft eingerissenen geistigen Ueppigkeit steuern, und daß man anders mit dem Christenthum umzugehen lernen müsse, damit es von unkundigen

Lehrlingen am Ende nicht auch diesseits (katholischer Seits) wieder ganz verflüchtiget und sublimirt werde. Die Nothwendigkeit hiervon wird sich noch durch weitere Belege aus dem Folgenden ergeben. — Es ist nun freilich wahr, daß der gewöhnliche Mensch, d. h. der Mensch in den allgemeinen Lebensverhältnissen, oft ein ganz anderer ist, als der wissenschaftliche, und dort nach denselben Gesetzen denkt und verfährt, wie die Menschheit überhaupt. Es ist aber doch nicht angemessen und geziemend für den Menschen, einen solchen Widerstreit in intellektueller Hinsicht in sich zu hegen; genug, daß wir ihn in moralischer Hinsicht haben, auch die Wissenschaft muß dem Menschen natürlich und homogen sein, zumal die des Christenthums, damit sie desto ungehinderter und vollständiger auf das Leben wirke; sonst wird am Ende das christliche Glauben und Leben in ihm und Andern, auf die er einwirkt, so schwankend, widerspruchsvoll und kraftlos, wie die nicht mit Bewußtsein in den Tiefen des intellektuellen und moralischen Geistes wurzelnde Wissenschaft sich den auftauchenden Meinungen des Tages, und den Urtheilen der unsichern Menge, und den sich darbietenden sinnlichen Vortheilen der Umstände und Gelegenheiten gegenüber so oft zu zeigen pflegt.

Es ist wohl unnöthig, zu erinnern, daß wir hier nur das vorliegende Werk des Herrn Verf., und somit, sofern wir ihn selbst beurtheilen, das nur einseitig thun. Sein persönliches Lehren und Wirken lassen wir ganz außer Acht, indem es nur um die Würdigung einer Wissenschaft der Dogmatik zu thun ist, die zwar zu dem Verdienste bestimmt zu seyn scheint, die Klee'sche vollends zu verdrängen, andererseits aber die Uebelstände und schädlichen Wirkungen derselben nur wenig aufhebt und entfernt, und diese selbst mit vielem Rühmen anerkennt.

(Fortsetzung folgt.)

The book of the Prophet Jsaiah, translated from the original hebrew with a commentary critical, philological and exegetical: to which is prefixed an introductory dissertation on the life and times of the prophet, the character of his style, the authencity and integrity of the book, and the principles of prophetical interpretation by the **Rev. Henderson** D. Ph. author of „lectures on divine inspiration,“ „biblical researches and travels in Russia,“ „Iceland,“ etc. London, Hamilton, Adams and Co. 1840. XXXVI. u. 450 S. in 8°.

Die Ursachen, warum unter den Katholiken Deutschlands in der neuern Zeit die biblisch-exegetische Literatur nur schwach angebaut, die einschlagenden Studien mit verhältnißmäßig wenig Eifer gepflegt, warum dagegen unter den Protestanten gerade dieser theologische Zweig so blühend und fruchtbar ist, sind schon mehrfach Gegenstand der Besprechung im verschiedensten Sinne gewesen. Bald hat man dieselben in den Grundprincipien beider Bekenntnisse gefunden, bald in einer vorherrschenden Richtung, bald in einer Einseitigkeit, bald in andern untergeordneten Verhältnissen. Wenn die Katholiken es auch zu bedauern haben, daß so wenige Kräfte in unserer Kirche sich angeregt fühlen, diese wichtige theologische Disciplin anzubauen; so dürften wir uns doch auch wenig Glück wünschen, wenn, wie im Protestantismus, eine größere Blüthe dieser Wissenschaft nur auf Kosten des Glaubens erreicht würde, wenn in unserer Kirche solche destruktive Tendenzen zum Vorscheine kämen, wie wir ihnen auf protestantischem Gebiete in sehr weiten Ausdehnungen begegnen. Das mühsame Studium der Bibel-Exegese muß bei uns von oben herab mehr empfohlen und begünstigt werden.

Weniger ungünstig, als in Deutschland, stellt sich in Bezug auf den beregten Gegenstand das Verhältniß der katholischen zur protestantischen Kirche in andern Ländern, wie in Italien, Frankreich und England. Zwar nicht darum,

weil dort etwa eine größere Blüthe der biblischen Schrifterklärung unter den Katholiken sich vorfände, sondern weil dort die protestantische Bibelexegese sich in derselben Stagnation befindet. In Frankreich z. B. sucht man fast lediglich, durch Uebersetzungen sprachlicher und exegetischer Werke deutscher Bibelforscher, sich mit deutschem Fleiße und Gründlichkeit zu befreunden, ohne selbstständig fortzuschreiten, so daß einer ihrer eigenen stimmfähigen Männer den Ausspruch wagen durfte: „Der deutsche Geschichtschreiber der Exegese darf die neuern Werke des Auslandes unbeschadet ihres Werthes übergehen, da sie schwerlich eine Bahn verfolgen, welche nicht schon durch eine der sprechenden Schulen seines Vaterlandes betreten wäre, und da sie wohl meist schon freiwillig die Rolle der Nachahmung übernommen haben.“ (Reuß: Geschichte der h. Schriften N. T. 1842.)

Auch in England lassen sich die Namen der neuern Bibelforscher leicht zählen, und unschwer auf Lee, Horne, Henderson und einige Andere zurückführen, und selbst diese lassen das Gepräge der Nachahmung in ihren Werken nicht verkennen.

Indem wir hier das neueste Werk Hendersons, seinen Commentar über den Jesaias, zur Anzeige bringen, müssen wir jedoch, unbeschadet unserer oben ausgesprochenen Ansichten, rühmend den Werth dieser exegetischen Arbeit anerkennen. Was sie auszeichnet, ist ein wackeres Streben nach Gründlichkeit und ein kernhafter, conservativer Standpunkt der sich den Fesseln der destruktiven Kritik, diesem Prunken mit einer zerschneidenden Schärfe, entwunden hat, und dieselbe überall, freilich mitunter einseitig und mit übertriebenem Eifer, zu bekämpfen und in ihrer Gehaltlosigkeit darzustellen sucht. Das Werk zerfällt in zwei Theile, in eine durchweg sorgfältig gearbeitete, nach dem Parallelismus der Glieder abgetheilte Uebersetzung, und in den unter derselben befindlichen Commentar. Vorher geht eine Einleitung über Leben und Zeitalter des Propheten, über den prophetischen Stil überhaupt, so wie über die Eigenthümlichkeiten des Jesaischen

insbesondere. Die gewöhnlichen Fragen nach Aechtheit und Integrität reihen sich daran an. Den Beschluß machen einige hermeneutische Grundsätze über die Erklärung eines Propheten.

Durchgehends hat der Verf. seine Aufgabe sowohl in der Uebersetzung, als im Commentar nach seinem Standpunkte gelöst; derselbe ist der hochkirchliche: Festhaltung der Aechtheit und Integrität der dem Jesaias nach dem Bibel-Canon zugeschriebenen Orakel ohne Ausnahme. Für das *πρώτον ψεῦδος* und die Basis aller entgegengesetzten Verfahrungsweisen erklärt er den Unglauben an alle prophetische Inspiration. Dieser Grundsatz mag zu scharf sein, enthält aber, angewendet auf die neuern protestantischen Exegeten in Deutschland, viel des Wahren. Dieser Grundsatz ist nach Henderson ein Grundirrthum und findet seine Widerlegung in der h. Schrift selbst, wird so zur Absurdität. „So lange," sagt er S. XIX, „als wir unsere Ideen von Prophezie auf den Kreis rein menschlicher Thätigkeit beschränken, so müssen wir die Fähigkeit, zukünftige Ereignisse zu beschreiben und vorherzusagen, als aller Erfahrung zuwider, nothgedrungen läugnen; sobald wir aber auf die ausdrücklichen Aussprüche der h. Schrift über prophetische Inspiration achten (er citirt 2 Petr. 1, 21; 1 Petr. 1, 11; Luc. 24, 44; Joh. 12, 41), dann verschwindet das Ungereimte, alles ist klar, in sich bestehend und in jeder Beziehung Gottes würdig."

Obgleich der Verf. mit seiner Ansicht von Aechtheit und Integrität des Jesaias der Mehrzahl der protestantischen und selbst vielen katholischen Theologen Deutschlands gegenüber eine feindliche Stellung einnimmt, welche er auch an allen betreffenden Stellen behauptet; so ist er dennoch weit entfernt, die Verdienste deutscher Theologen um die biblische Schrifterklärung zu verkennen, vielmehr erkennt er sie rühmend an, und namentlich werden S. IV. Rosenmüllers Scholien — über Gebühr — gepriesen. Gesenius wird von ihm mehrfach, jedoch nur an wenig Stellen, wie c. 6, 2; c. 7, 14, mit Glück bestritten. Hauptsächlich ungenügend sind

seine Gründe, womit er den zweiten Theil des Jesaias, von c. 40 an, diesem Propheten zu vindiziren sucht. Er hatte in seiner Einleitung den Stil des Propheten recht gut geschildert, und die Behauptung geltend gemacht, ein Prophet, ungeachtet der Inhalt der Orakel ihm durch göttliche Eingebung vermittelt werde, behalte dennoch seine ihm natürliche Eigenthümlichkeit des Stils nach der Individualität seines Charakters bei. Wie es nun komme, daß Jesaias im zweiten Theile, wie die Gegner des Verf. behaupten, in seinem Stile ein anderer ist, als im ersten, dies wird nicht erklärt, und höchstens durch ein Negiren jener Verschiedenheiten, oder durch eine Reduktion derselben zu beseitigen gesucht. Die erhobenen sprachlichen Schwierigkeiten hält er (S. XXII.) für von der schwächsten Beschaffenheit (of the slenderest possible character), und zwar, weil man folgerecht somit auch einen beträchtlichen Theil von Shakespeare, Walter Scott, Milton, Hume als unächt verwerfen müßte.

Einen doppelten Sinn, neben dem eigenthümlichen noch einen typischen, bei einzelnen Orakeln anzunehmen, verwirft Henderson S. XXIX. ohne weiters als unnöthig (unnecessary), ungenügend (unsatisfactory) und unbegründet (unwarranted). Er faßt daher stets das Wahrzeichen (אוֹת), sofern es auf messianische Zustände geht, als in jenen sich in seiner Ursprünglichkeit erfüllend und läugnet jede erstere mögliche historische Beziehung. Folgerecht weist er darum in c. 7 — einem der am besten bearbeiteten des ganzen Buchs — nachdem er den V. 14 sehr umständlich erklärt hat, äußerst sorgfältig und vollständig nach, daß der Begriff „Jungfrau" in עַלְמָה festzuhalten sei; daß das Zeichen sich keineswegs schon zur Zeit des Ahaz erfüllt habe, sondern im eigentlichen Sinne von dem aus einer Jungfrau gebornen Messias zu verstehen sei. Die Art und Weise jedoch, wie dieses Zeichen, dessen erste Erfüllung in so weiter Ferne gelegen war, dennoch für Ahaz und das jüdische Volk ein אוֹת habe sein können, was als Haupt-Einwendung zu erledigen gewesen wäre, hat der Verf. weder klar, noch genü-

gend, noch richtig angegeben. Ueberhaupt scheint ihm die Auffassung des A. T. als Typus des neuen Bundes, in der Art und Weise, wie es der Apostel Paulus 1. Cor. c. 10, 6 darstellt, fremd und ungewohnt zu sein.

Die Kritik in den verschiedenen Lesearten finden wir nicht sonderlich gehandhabt. Der sachliche Zusammenhang ist selten vollständig nachgewiesen. Um so genügender ist der historische Theil der Erklärung; auch die sprachlichen Erklärungen sind in der Regel befriedigend, obgleich nicht überall glücklich angebracht. Wir rechnen hierher, wenn er c. 1. V. 5 das עַל מֶה nicht für „an welchem Theile," sondern in der Bedeutung why, wherefore, wozu, warum nimmt und sogar das zweite Glied von eben derselben Partikel abhängig sein läßt:

why will ye be further smitten?
why will ye increase revolt?

c. 1. v. 20 wird die Form תְּאֻכְּלוּ als intensivum erklärt und bei חֶרֶב die Partikel בְּ ergänzt. Die von Gesenius vorgeschlagene causative Bedeutung erklärt er für nicht richtig. Die seinige ist es noch viel weniger. Vielmehr haben wir hier einfach das Passivum von Piel: „ihr sollt essen gemacht werden das Schwerdt." Das schöne, aber nicht leichte Bild in V. 31 ist sehr unvollständig erklärt. Ebenso hat der Verf. die in dem ersten Kap. zerstreut liegenden Andeutungen zur Ermittelung der Zeit, wo jenes Orakel gesprochen wurde, nur unvollständig in seiner Erklärung zu V. 7 benutzt, und so die Zeit des Ahaz dafür herausgefunden, ohne sich jedoch völlig zu entscheiden. Ebenso bezieht er auch das zweite Orakel c. 2—4 auf die Zeit des Ahaz, und erklärt den Anfang c. 2, V. 2—4, welcher mit Micha c. 4, 1—3 so genau übereinstimmt, dahin, daß, da beide Propheten Zeitgenossen gewesen seien, einer die Worte von dem andern gehört habe; eine Antwort, welche die Frage umgeht, aber nicht löst.

In demselben c. 2 haben wir auch Gelegenheit, ein Beispiel der dogmatischen Ausdeutung des Jesaias, welche

im Ganzen sich spärlich vorfindet, vorzuführen. Er erklärt den Anfang des 2ten cap. unbedenklich von der dereinstigen Ausbreitung des Christenthums; so wie er auch den צֶמַח יְהוָה in c. 4 als den בֶּן אֱלֹהִים auffaßt. In cap. 6, dem Inaugurations-Orakel, erklärt er den erscheinenden Jehova mit Rücksicht auf die Worte Joh. 12, 41 und Hebr. 1, 2 für den göttlichen Logos; was aber aus beiden Stellen ebenso wenig folgt, als aus der Paraphrase des Targum. Die daselbst erscheinenden Seraphim erklärt er etwas willkürlich für die Antitypen der goldenen Cherubim im Tempel, und macht im Gegensatze zu Michaelis, Gesenius u. A. die alte Ableitung des Wortes wieder geltend, wornach שָׂרָף nicht von سرف nobilis fuit = nobiles coeli, sondern so wie כרבים von קרב = כרב nahe sein, so auch jenes Wort, um die Seraphim in ihrer feurigen Erscheinung zu bezeichnen, von שָׂרַף brennen, glänzen abzuleiten wäre. Jedoch schon Gesenius hat auf das Unpassende dieser Ableitung aufmerksam gemacht, und namentlich dieselbe darum verworfen, weil man darnach gar nicht angeli ardentes oder fulgentes übersetzen dürfte, sondern angeli comburentes, da שָׂרַף nicht ardere, sondern comburere heißt. Die gelegentliche Ableitung des Wortes Cherubim ist ebenfalls nicht neu, und ebenso wenig als ausgemacht anzunehmen.

Die vorstehenden Andeutungen mögen genügen, die Leser auf ein Buch aufmerksam zu machen, welches als eine willkommene Erscheinung auf dem Gebiete der biblischen Exegese des Auslandes begrüßt und empfohlen zu werden verdient.

Stammt das Menschengeschlecht von einem Paare ab? Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte näher beleuchtet. Eine Vorlesung von Dr. F. J. Julius Wilbrand, ord. Prof. der Medizin zu Gießen. Gießen 1844. Ricker'sche Buchhandlung; 44. S. kl. 8°.

Die Frage, welche Herr Wilbrand in der vorgenannten

kleinen Schrift zu untersuchen und zu beantworten sich vorgenommen, ist eine solche, welche jeden Gebildeten interessirt.

Ist das ganze Menschengeschlecht von einem Paare abgestammt, oder hat es mehrere Stammpaare gegeben, welche unabhängig von einander und nebeneinander entstanden sind, in der Weise etwa, wie die Alten sich ihre Autochtonen, jene Ursöhne dachten, welche aus dem fruchtbaren Erdschlamm als wahre Söhne der Natur heraufgestiegen? Wie die Religion diese Frage beantwortet, ist bekannt. In der Naturwissenschaft aber stehen bis jetzt die zwei genannten Ansichten sich gegenüber. Voltaire'n wird der Satz zugeschrieben: „Nur ein Blinder könne zweifeln, daß die Weißen, Neger, Albinos, Hottentotten, Lappländer, Chinesen und Amerikaner von einander ganz verschiedene Gattungen seien.“ Obgleich diese Stelle sich nicht an dem Orte findet, wo sie sich finden soll, in Voltaire, histoire de Russie sous Pierre le Grand etc., so ist sie doch recht gut, um die eine Ansicht zu bezeichnen, welche durch mehrere Naturforscher besonders ausgebildet worden ist. Unter die Zahl dieser Naturforscher gehört Desmoulins, welcher nicht weniger als eilf, und Bory de saint Vincent, welcher sogar fünfzehn verschiedene Menschenracen angenommen hat, die alle unabhängig von einander entstanden sein sollen.

Was die Art und Weise betrifft, wie die Menschenpaare entstanden sind, so hat es den Männern, welche der bezeichneten naturwissenschaftlichen Richtung angehören, nicht an seltsamen Einfällen gefehlt. Nach Lamark sind die Geschöpfe nicht gleichzeitig auf der Erde entstanden, sondern sie haben sich in einer stufenweisen Entwickelung auseinander gebildet. Man kann diese Naturphilosophen umgekehrte Gnostiker nennen. Wie die Gnostiker aus dem βυθος, dem πληρωμα eine Reihe von Aeonen, Süzügien in verschiedenen Abstufungen entstehen lassen, bis der Mensch durch diese Gradationen hervorgebracht wird, so gehen die genannten Naturforscher den umgekehrten Weg, indem sie aus dem allgemeinen Naturschlamm sich Geschöpfe loswinden lassen, die in dem höch-

sten Grade ihrer Vervollkommnung den Menschen als die Krone und Blüthe all' dieser thierischen Prozesse und Entwickelungen hervorgebracht haben. Nach Virey und Lamark ist irgend ein Affe der Stammvater des menschlichen Geschlechts; ja man kann noch weiter zurückgehen und selbst den Frosch zu dieser Ehre erheben. Die Weise, wie Lamark sich diesen Prozeß erklärt, verräth einen praktischen Kopf. Wenn z. B. ein Vogel, sagt er, auf das Wasser angewiesen wird, sich in demselben seine Nahrung zu suchen, so muß er sich bemühen, zu schwimmen oder zu waten. Seine Nachkommen thun dasselbe, und so entsteht, indem er die Zehen ausstreckt, allmählig eine Haut zwischen denselben und der Wasservogel ist fertig. Wenn einige Vögel lange Hälse haben, wie der Schwan und die Gans, sagt er, so kommt es von der Gewohnheit, ihre Köpfe zum Fischen in's Wasser zu stecken. Das ist troſtreich für die guten Enten, indem ihnen dadurch die Aussicht eröffnet wird, daß sie einstens Hälse bekommen können, nicht blos wie die Gänse, sondern wie die Schwäne; es ist ebenfalls troſtreich für die Hühner, die, wenn sie nur wollen, das Schwimmen erlernen und diese Kunst auf ihre Nachkommen vererben können.

Zu den Naturforschern der andern Klasse gehört der Verfasser der vorliegenden Schrift. Um seine Frage zu beantworten, schickt er Betrachtungen über das Leben überhaupt, über die Bildung der Erde, insbesondere über ihre Oberfläche, voran. Wir müssen es unsern Lesern überlassen, diese Betrachtungen in dem interessanten und lichtvoll geschriebenen Schriftchen selbst nachzulesen. Wir begnügen uns, zwei Bemerkungen an diese Betrachtungen anzuknüpfen.

Es gibt in der Philosophie des Geistes und der Natur sehr Vieles, was sich nicht erklären läßt, sehr Vieles, wo man sagen muß, die menschliche Erkenntniß reicht bis hierher und nicht weiter. Es setzt schon keinen geringen Grad von philosophischer Kenntniß voraus, diese Linie scharf bezeichnen zu können. Man verlangt aber von keinem Philosophen und überhaupt von keinem Menschen, daß er mehr

wissen soll, als er wissen kann, und der Philosoph, der mir einfach sagt, daß hier oder dort die Gränze der menschlichen Erkenntniß oder meines Wissens sei, dem bin ich unendlich dankbarer, als dem Andern, der mich über diese Gränzen hinausführen und mir Dinge mittheilen will, von denen er selbst nichts weiß und nichts wissen kann. Um nun diese Gränzen zu sehen, ist mehr als eine gewöhnliche wissenschaftliche Einsicht nöthig, und überdies eine Bescheidenheit, welche selten mittelmäßigen Köpfen, in der Regel nur dem ausgezeichneten hervorragenden Weisen eigenthümlich ist. Diese Wahrnehmung findet sich insbesondere auf dem Gebiete der Naturphilosophie und Naturforschung, fast kann man sagen einheimisch. Mit der größten Zuversicht verkündet man Dinge, von denen man nichts weiß, und nicht einmal etwas wissen kann, als ausgemachte Thatsachen, während man nicht im Stande ist, etwas, was nur einem Beweise ähnlich sieht, dafür anzuführen. Die Lehren der h. Bücher erscheinen dann freilich oft als unhaltbare.

Die andere Bemerkung ist folgende: „Eine Menge von Thatsachen läßt schon a priori schließen, sagt der Verfasser, wenn nicht unsere Erfahrung in der Geologie schon längst den Beweis geliefert hätte, daß die Erde nicht immer die Beschaffenheit hatte, die sie jetzt hat, und berechtiget mich anderseits zu dem Schlusse, daß Zeiten kommen werden, wo die Erde, verglichen mit ihrer jetzigen Beschaffenheit, einen auffallenden Unterschied darbieten wird, vielleicht so auffallend, wie er sich nur bei demselben Individuum als Kind, Mann und Greis herauszustellen vermag."

Wir haben in naturhistorischen Schriften mehrfach gefunden, daß man diese Bemerkung außer Acht gelassen, und daß man eben deßwegen mit hunderttausend oder gar Millionen Jahren in den betreffenden Berechnungen frei spielen konnte. Wenn in einer Tropfsteinhöhle sich jetzt in hundert Jahren so und so viel Tropfstein bildet; wenn jetzt ein Kohlenlager so und so viele hunderttausend Jahre nöthig hätte, um sich zu bilden: folgt daraus, daß es früher ebenso

gewesen ist? Wenn der Körper eines Greises so und so viel Zeit braucht, um eine bestimmte Quantität Blut zu bilden, braucht deswegen auch der Organismus des Kindes ebenso viel Zeit, um die gleiche Quantität Blut hervorzubringen? Von den außerordentlichen Katastrophen in der Natur wollen wir nicht einmal reden. — Von dieser Veränderung, der die Erde entgegengeht, hatten auch die Alten bereits Ahnungen, wenn auch weniger sichere Erkenntnisse. Wir kehren zu unserer Schrift zurück.

Herr Wilbrand geht nach Darlegung der allgemeinen Grundsätze über die Erde und das Thierleben, zu seiner Frage selbst über, und stellt zuerst Betrachtungen über die Pflanzen an. „Eine Pflanze oder ein Thier, in einen andern Boden, in ein anderes Land versetzt, überhaupt eigenthümlich gepflegt, modifizirt sich.“ Es konnte nicht schwer sein diesen Satz zu beweisen, eben so wenig als die Anwendung davon auf das Menschengeschlecht zu machen. Was insbesondere die Thiere betrifft, so finden wir darüber Folgendes in Beziehung auf die aufgeworfene Frage erörtert. Wir theilen die Stelle selbst mit, um die Behandlungs- und Darstellungsweise des Verfassers in einem Beispiele zu zeigen.

„Welch' enormer Unterschied zwischen dem isländischen Schaafe mit beinahe straffen Haaren und dem spanischen feinwolligen Merino! Daß Island nie das ursprüngliche Vaterland dieses zunächst auf Pflanzennahrung angewiesenen Thieres ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß das dortige Schaaf nothdürftig einen Theil des Jahres hindurch mit getrockneten Fischen erhalten werden muß. Welcher Unterschied zwischen unserer Ziege und jener, deren feine Wolle zur Verfertigung der Kaschemirshawls dient; welcher Unterschied zwischen unserer Katze und der Angorakatze! Den Schaafzüchtern z. B. in Sachsen und Schlesien ist es bekannt, wie durch sorgfältige Wartung und Pflege, durch vorsichtiges Durchkreuzen der Racen, durch eigenthümliche Behandlung der Schaafe selbst, die Wolle verfeinert zu werden vermag. Der englische Vollblut-Hengst ist ein künstlich hervorgerufenes

Racengeschöpf. Betrachten wir alle unsere Hausthiere, z. B. den Hund, welche enorme Menge von Spielarten! Alle verschiedenen Spielarten einer Thierart unter unsern Hausthieren begatten sich fruchtbar, so daß man die Zahl der Spielarten nach Belieben zu vergrößern vermag. Daß indessen, durch klimatische Verhältnisse schon allein bedingt, fortwährend neue Spielarten entstehen, beweisen unsere nach Ländern hingebrachten Hausthiere, wo diese ursprünglich nicht zu Hause waren, denn von fremden Welttheilen kommen uns jetzt besondere Racen zu. Ein nahe liegendes Beispiel ist der Hund.

Wichtig für unsere überhaupt zu behandelnde Frage ist es aber, daß grade diejenigen Thiere und Pflanzen, die der Mensch unter seine besondere Obhut und Pflege nimmt, so außerordentlich reich an Spielarten und Racen erscheinen. Namentlich sind es grade mehrere derjenigen Kulturpflanzen und Hausthiere, welche von den ältesten Zeiten her die Begleiter des Menschen waren, bei welchen wir uns vergebens nach dem ursprünglich wilden Geschlechte umsehen, die eigentliche Urform daher verloren gegangen ist, und das Geschlecht nur noch in den Racen fortexistirt *). Freilich kommen auch Spielarten bei wild sich findenden Pflanzen und Thieren vor, doch sind sie bei weitem nicht in dem Grade verschieden, als diejenigen Spielarten, die der Mensch unter Benutzung aller eigenthümlich einwirkenden Verhältnisse künstlerisch hervorrief. — Sollte sich denn dasselbe Gesetz, nach welchem sich bei eigenthümlicher Wartung und Pflege, bei eigenthümlichen klimatischen Verhältnissen und Veränderungen, eine fast schöpferische Einwirkung auf die durch unmittelbare leibliche

*) Um mich nicht zu mißdeuten, möge man berücksichtigen, daß ich zwischen einem ursprünglich wilden und einem verwilderten Geschöpfe unterscheide. In Amerika fand sich ursprünglich nicht ein einziges pferdeartiges Thier, und jetzt bedecken zahllose Heerden verwilderter Pferde die Ebenen Nord- und Süd-Amerika's, so daß deren Häute sogar ein bedeutender Handelsartikel geworden ist.

Fortbildung sich vermehrenden Pflanzen und Thiere ausspricht, nicht auch auf den Menschen selbst anwenden lassen? Die Natur müßte ja eine Lüge und in sich voll Widersprüche sein, und wir keine Geschichte haben, wenn dem anders wäre! Der Mensch steht in der Natur und gehorcht den Gesetzen der Natur. Seiner ganzen Leiblichkeit zufolge gehört der Mensch dem Thierreiche an, und unterscheidet sich nur durch die große Harmonie der verschiedenen Thätigkeiten des thierischen Lebens, dem entsprechend auch die verschiedenen Organe in einem harmonischen Verhältnisse zu einander sich befinden. Diese Harmonie in den Thätigkeiten des thierischen Lebens bedingt es, daß beim Menschen, und nur bei ihm allein, das thierische Bewußtsein zum Selbstbewußtsein gesteigert erscheint. Nur dem Menschen ist es durch seine Organisationsverhältnisse möglich, diese Stufe zu erreichen*), denn der Mensch tritt nicht auf einmal als vollendetes selbstbewußtes Wesen in die Schöpfung; die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Individuums weist vielmehr nach, daß der Mensch während seines embryonalen Lebens fast alle die Stufen zu durcheilen hat, auf denen die verschiedenen Gruppen des Thierreichs in ihren Organisationsverhältnissen sich befinden. Aber gerade durch die Möglichkeit, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, vermöge der nur beim Menschen so eigenthümlichen Organisationsverhältnisse, wird die naturhistorische Stellung des Menschen ganz allein bedingt. Wir haben in naturhistorischer Beziehung nicht das Recht, von verschiedenen Arten des Menschen reden zu dürfen, da ein fruchtbares Vermischen der Individuen verschiedener sogenannter Racen Statt findet, denn nur dieser letztere Ausdruck ist uns, wenn wir die verschiedenen menschlichen Bewohner unserer Erde naturhistorisch klassificiren wollen, erlaubt. Durch seine Körperlichkeit gehört der Mensch der thierischen Schöpfung an. Die in der letzten

*) Vergleiche eine frühere Schrift von mir: Anatomie und Physiologie der Centralgebilde des Nervensystems. Gießen 1840.

Schöpfungsperiode sich beurkundende, durch die Erfahrung konstatirte Thatsache, nach welcher jedes Land seine daselbst eigenthümlich erschaffenen individuellen Wesen darbietet, spricht dafür, daß eine bestimmte Stelle*) unseres Erdbodens als die Wiege des Menschengeschlechts angesehen werden muß." So weit Herr Wilbrand.

Wir hätten nur gewünscht, der Herr Verfasser hätte für die Laien in seiner Wissenschaft, denen die Belege zu solchen Erörterungen nicht überall zu Gebote stehen, mehrere Beispiele angeführt. Wir wollen daher gerade in Beziehung auf den Wechsel des Haarwuchses einige solche nachholen. Schaafe, welche nach Westindien gebracht werden, verlieren ihre Wolle und bekommen Haare. Die Schaafe auf Guinea sind mit hellbraunen und schwarzen Haaren bedeckt, und haben so wenig Aehnlichkeit mit unsern Schaafen, daß man sie kaum wiedererkennt. In Angora haben fast alle Thiere, Schaafe, Ziegen, Kaninchen, Katzen ein langes herabhängendes Haar, wie Seide. Hunde und Pferde, welche nach Indien gebracht werden, werden nach dem Zeugnisse des Bischofes Heber dort bald mit Wolle bedeckt.

Dieselben auffallenden Erscheinungen finden auch hinsichtlich des Körperbaues der Thiere statt. Die Hunde arten z. B. an der Goldküste sehr bald und in einem auffallenden Grade aus. Ihre Ohren werden lang und steif, wie die des Fuchses, und in zwei oder drei Generationen werden sie ganz häßliche Thiere, und heulen statt zu bellen**).

Es schließt sich hier die Frage des Herrn Wilbrand an:

„Aber woher denn diese mitunter doch so enorme Verschiedenheit der verschiedenen Völker unserer Erde? Die Antwort liegt in schon früher Bemerktem. Dasselbe Gesetz,

*) Ob dieselbe noch jetzt als festes Land auf unserer Erdoberfläche vorhanden, oder durch Erdumwälzungen versunken, ist für die Wahrheit der ausgesprochenen Behauptung gleichgültig.

**) S. Wiseman Twelve Lectures on the connexion between science and revealed religion. Vol. I. London 1836. p. 129. ff.

nach welchem bei Thieren und Pflanzen, die aus ihrem ursprünglichen Vaterlande in ein anderes Land versetzt werden, Modifikationen Statt finden, so daß Spielarten entstehen, offenbart sich auch beim Menschen. Daß in allen Ländern der Erde, wo überhaupt nur Menschen leben können, auch Individuen der verschiedenen Menschenracen zu existiren und ihr Geschlecht fruchtbar fortzupflanzen vermögen, ist eine vollendete Thatsache. Die Abkömmlinge der weißen Bevölkerung reifen in den heißen Gegenden der Erde früher, bekommen in den Tropenländern Amerika's immermehr eine Olivenfarbe, nahmen im Laufe der Jahrhunderte in Afrika eine beinahe schwarze Farbe an. Beispiele letzterer Art geben die Kolonien der Portugiesen an den afrikanischen Küstenländern. Die Nachkommen der Neger werden in kältern Erdstrichen nie so schwarz, wie unter der glühenden Sonne Afrika's. Beispiele von weiß gefleckten, ja sogar weiß gewordenen Negern hat Nordamerika mehrere aufzuweisen. Ist es doch bekannt, daß die Nachkommen der ersten europäischen Ansiedler in Nordamerika sich modificirt haben und aus ihnen ein Geschlecht erwachsen ist, welches zwar hager, aber dennoch kräftiger und derbknochiger wie unsere europäischen Bauern, beständig nach Westen vordringend, allein die Körperkräfte besitzt, die Urwälder, in denen sie hausen, zu bewältigen, und so der Kultur den Weg zu bahnen. Vermochten dieses schon wenige Jahrhunderte, was vermochten erst Jahrtausende? Berücksichtigt man ferner, wie sehr die Menschen seit Jahrtausenden durch politische und religiöse Vorurtheile getrennt gehalten wurden, wie wenig der jetzt so großartig sich gestaltende Verkehr unter den verschiedenen Völkern der Erde bestand, und es ist leicht zu begreifen, wie nach und nach ein bestimmter Typus sich in den unter sich verkehrenden und ehelich verbindenden Stämmen ausbilden mußte, so daß wir in fast allen Ländern der Erde auch eine etwas andere Form ausgesprochen finden. Es hält zwar nicht schwer, den Haupttypus kaukasischer, mongolischer und äthiopischer Menschenstämme festzustellen, allein die Ueber-

gänge sind, wenn wir Reihen von einzelnen Individuen, die thatsächlich der einen oder andern Race angehören, neben einander stellen, doch so unmerklich, daß selbst der gewandteste Forscher im Gebiete der Naturgeschichte des Menschen in die größte Verlegenheit gesetzt werden kann. Die körperliche Verschiedenheit zwischen einem Neger, einem Weißen und einem Kamtschadalen ist dabei nicht so groß, als die zwischen einem Dachshund, einem Pudel und einem Bullenbeißer."

Der Herr Verfasser berührt hierauf die Frage, welche unter den verschiedenen Racen der menschlichen Urform am nächsten verwandt sei, und ob überhaupt noch die Urform erhalten sei? Er neigt zu der Antwort hin, daß die eigentliche Urform des Menschen verloren gegangen und daß das Geschlecht nur noch in den Racen fortexistire. Eine gleichlautende Antwort läßt sich auch auf die Frage geben, welches die Ursprache sei.

Das Resultat der ganzen Untersuchung, mit den Worten des Verfassers ausgedrückt, ist Folgendes:

„Ueberblicken wir noch einmal die ganze Schöpfung und die in derselben ausgesprochenen Gesetze, so weit die Natur sie unsern Sinnen darbietet, so finden wir nicht ein einziges, welches mit Bestimmtheit dem widerspräche, daß das Menschengeschlecht von einem Paare herstamme; im Gegentheil, wenn uns Analogieen und Schlüsse erlaubt sind, möchten die für die zu behandelnde Frage näher angeführten naturhistorischen Beweisgründe dafür sein, nur ein ursprüngliches Menschenpaar anzunehmen. Wird mir freilich entgegnet, so gut wie einstens nur ein Paar, eben so gut hätten ja auch gleich mehrere Menschenpaare entstehen können, darauf weiß ich nur zu antworten, will man Möglichkeiten statuiren, dann ist überhaupt eine nähere Beleuchtung des vorgenommenen Thema's von dem gewählten Standpunkte aus unnütz, indem uns alsdann ein sicherer Boden fehlt. Nur der nach Gesetzen suchende statuirt sich Möglichkeiten, nicht der vorhandene Gesetze auf einen gegebenen Fall anwenden will."

Die Annahme, das Menschengeschlecht hätte gleich aus

mehreren Menschenpaaren entstehen können, ist nach dem voranstehenden eine rein willkührliche. Denn was nöthiget mich zu dieser Annahme? Nichts, da ja die Schwierigkeiten, die der Unterschied der Menschenracen darbietet, sich heben lassen, wie gezeigt worden ist. Auf der andern Seite verwickelt man sich in unendlich größere Schwierigkeiten, indem man, wenn man von der Offenbarung absieht, ja nicht einmal weiß, wie Ein erstes Menschenpaar entstanden ist*). Man hat für die Annahme somit nichts, als die Denkbarkeit. Was kann man sich nicht Alles denken!

Roberti S. R. E. Card. Bellarmini Opuscula ascetica. Quinque exiguis voluminibus distributa. Praefatus est I. B. Weigl. Edidit Michael. Sintzel. Volum I. de gemitu columbae sive de bono Lacrymarum, cum vita autoris. Solisbaci sumtibus I. E. de Seidel 1843. 630. S. 12mo.

Die seufzende Taube, oder die Frucht der Thränen. Buß- und Trostbüchlein für katholische Christen von Bellarmin, Priester der Gesellschaft Jesu u. Cardinal. Zum Erstenmal aus dem Lateinischen übersetzt von Joseph Anton Moshamer. Wien 1837. In Carl Armbrusters Verlagsbuchhandlung, Augsburg bei Karl Kollmann. 8. u. 246. S. 8°.

Herr Sintzel hat sich entschlossen, die ascetischen Schriften des Kardinals Bellarmin von Neuem und zwar in fünf Bänden abdrucken zu lassen. In dem vorliegenden ersten Bande ist die Schrift Bellarmins de gemitu columbae abgedruckt; der zweite Band wird enthalten de ascensione mentis in deum per scalas rerum creatarum liber singula-

*) Vgl. Niebuhr römische Geschichte I. S. 82. u. 178.

ris; der dritte libri quinque de aeterna felicitate sanctorum; der vierte libri duo de septem verbis a Christo in cruce prolatis, und der fünfte de arte moriendi libri duo.

Was den Werth der ascetischen Schriften des Cardinals Bellarmin betrifft, so kann man denselben bei den Geistlichen als bekannt voraussetzen. Der Vorredner Herr Weigl wendet auf denselben den Spruch Quintilians über den Cicero an: ille profecisse se sciat cui Cicero valde placebit. Wir an unserem Theile können nicht läugnen, daß wir den ascetischen Schriften Bellarmins keinen sehr hohen Werth beilegen. Um von Thomas von Kempen, Ludovikus von Ponte, von Franz von Salis, von Fenelon u. A. nicht einmal zu reden, so gibt es nicht wenige ähnlicher Schriften, welche weit mehr das Gemüth ansprechen und den religiösen Sinn mehr befriedigen, als die Schriften des als dogmatischen Theologen so berühmten Cardinals. Derselbe hat in diesen Schriften zu viel scholastische Theologie einfließen lassen, hat sich überhaupt noch immer zu sehr an den Verstand gewendet, als daß das Gemüth sich dadurch überall wohlthätig angesprochen fühlen sollte. Wir wollen damit keineswegs sagen, daß in ascetischen Schriften der Verstand ausgeschlossen sein solle, aber etwas Anderes ist ein didactischer Aufsatz und etwas anderes ein solcher, welcher der Erbauung gewidmet ist. In der Betrachtung muß der klare deutliche Gedanke und Vorstellung überall zu Grunde gelegt werden; der klare deutliche Gedanke muß, indem er eben betrachtet wird, zur Anschauung gebracht, und dadurch seine Wirkung auf das Gefühlsvermögen hervorgebracht werden. Betrachtungen, wo diese Gedanken nicht zu Grunde liegen oder dem Leser nicht mitgetheilt werden, die können keine wahren Gefühle und Empfindungen hervorbringen.

Der ascetische Schriftsteller will, daß dieselben Empfindungen, die er selbst gehabt hat, in uns geweckt werden sollen; dies ist aber schlechterdings unmöglich, wenn er uns die Gedanken und Vorstellungen nicht mittheilt, welche in ihm diese Empfindungen hervorgebracht haben. Weil es aber so viele

Schriftsteller gibt, welche Betrachtungen anstellen, ohne das genau, bestimmt und deutlich zu kennen, was sie betrachten; so haben wir auch so viele Betrachtungen, in welchen der Leser vor lauter Empfindungen nichts mehr empfindet.

Diese einfachen klaren Gedanken, diese einfachen Vorstellungen, wie sie z. B. im Thomas von Kempen überall zu Grunde liegen, diese fehlen in den Betrachtungen des Cardinals Bellarmin. Er hat, wie bereits bemerkt, eine Menge scholastischer Bestimmungen und gesuchter Allegorien aufgeführt, deren Wahrheit er erst zu erweisen sucht, die so Vieles von der Schule an sich tragen, daß sie unmittelbar und selbst durch den versuchten Beweis dem Gemüthe nicht nahe gebracht werden können. Wir wollen zum Belege gleich die erste Stelle des ersten Kapitels des ersten Buches hier anführen. Dieses Buch ist überschrieben: Von der Nothwendigkeit des Seufzens: I. Beweise aus dem Psalter Davids. Um die Nothwendigkeit des Seufzens aus der heiligen Schrift, sowohl des alten als auch des neuen Bundes, darzuthun, und dann aus dem Beispiele und der Lehre der Heiligen zu zeigen, werde ich mit dem Zeugnisse Davids beginnen, denn seine Psalmen sind der Seufzer und der Thränen voll. Wir werden aber hauptsächlich nur drei Verse in Betrachtung ziehen, worin David alle zum Weinen ermahnet, als läge darin eine eigene Pflicht für die Heiligen. Im 83. Psalme heißt es: „Selig ist der Mann, dessen Hülfe bei Dir steht; er hat das Aufsteigen in seinem Herzen bewerkstelligt im Thränenthale, in dem Orte, den er bereitet hat." Der zweite Vers steht im 94. Psalm, und lautet also: „Kommet, lasset uns anbethen und niederfallen vor Gott, wir wollen weinen vor dem Herrn, der uns gemacht hat." Den dritten Vers lesen wir im 125. Psalm: „Diejenigen, welche in Thränen säen, werden in Frohlocken ernten."

Dem vorliegenden ersten Bande ist eine Relatio de vita et moribus Roberti Cardinalis Bellarmini vorangeschickt. Sie

ist von seinem Neffen Marcellus Cervinus verfaßt, ist panegyrisch gehalten und berichtet über die Lebensverhältnisse des Cardinals nicht vollständig.

Format und Druck sind lobenswerth.

Die deutsche Uebersetzung von der angezeigten Schrift, welche Herr Moshamer herausgegeben hat, ist im Ganzen ziemlich treu, einige wenige theologische Bemerkungen hat der Hr. Uebersetzer hinzugefügt, und die Verlagshandlung hat für eine zweckmäßige typographische Ausstattung Sorge getragen.

Examen critique de la découverte du prétendu coeur de saint Louis, faite à la sainte-Chapelle, le 15. Mai 1843; accompagné d'extraits de ce qui a été publié sur cette découverte. Ainsi que des Pièces officielles ou Procès-Verbaux qui s'y rapportent, avec un plan, une élévation et une coupe de l'abside; par M. Letronne, garde général des archives du Royaume; professeur d'Archéologie et administrateur du Collège de France, un des Redacteurs du Journal des Savants; membre de l'institut royal de France; membre étranger des Académies royales des sciences de Berlin, de Copenhague, de Munich, de Turin et d'Upsala; membre honoraire de la société royale de littérature de Londres, de l'Académie impériale des beaux-arts à Vienne, de l'Académie d'histoire à Rio-Janeiro, de la Société Egyptienne séant au Caire etc., officier de la légion d'honneur, Chevalier de l'ordre de Danebrog, un des trente membres étrangers de l'ordre du Mérite du Grand Fréderic (classe de la Paix). Paris chez Didot frères. 1844. 208 S. 8vo.

Am 15. Mai des verflossenen Jahres fand man in der Sainte-Chapelle zu Paris, als man den Boden des Chores

abtrug, um einen neuen Hauptaltar aufzurichten, einen bleiernen Kasten, welcher ein menschliches Herz enthielt, das in Leinen von Hanf eingewickelt war. Dasselbe Herz war 40 Jahre früher, d. 1. Pluviose Jahr XI. (21. Jan. 1803) entdeckt, dann aber stille wieder an seine Stelle gesetzt worden. Diesmal wurde Letronne, der Verfasser der vorgenannten ausführlichen Schrift, von dem Minister der öffentlichen Arbeiten aufgefordert, sich an Ort und Stelle zu begeben, um sich über die Frage gutachtlich zu äußern, ob das gefundene Herz das Herz des H. Ludwig sei. Der Bericht des Letronne lautete dahin, daß nichts vorhanden sei, welches diesen Glauben begründete. Letronne fand Widerspruch, und in sehr vielen französischen Blättern wurde die berührte Frage mit großer Lebhaftigkeit behandelt; eine große Anzahl von Personen trat auf den Kampfplatz, welche theils für, theils wider die Ansicht Letronnes sich aussprachen; man machte die Frage zu einer Frage der Nation, selbst die Akademie der Wissenschaften befaßte sich mit derselben. Die Regierung ließ sich die Sache angelegen sein, und durch die französische Gesandtschaft in Neapel wurden Nachforschungen in Monreale auf Sicilien angestellt, wo das Herz des H. Ludwig, der auf seinem zweiten Kreuzzuge gestorben war, ursprünglich war beigesetzt worden. Viele Zeitungs-Artikel, eine Reihe von Aktenstücken, Gesandtschaftsberichten, Gutachten von Aerzten von Palermo, des Erzbischofes von Monreale u. s. w., theilt Hr. Letronne mit; er untersucht die Frage in dieser Schrift von Neuem, und gewinnt sein ursprüngliches Resultat, daß das aufgefundene Herz erweislich das Herz des H. Ludwig nicht sei.

Es ist bezeichnend für die Stimmung Frankreichs, daß diese Frage jetzt eine so große Theilnahme gefunden hat. Die Schrift des Hrn. Letronne ist sehr gut geschrieben, und enthält manche Notizen, welche dem Freunde kirchlich mittelalterlicher Studien willkommen und lehrreich sind.

Bibliotheca ecclesiastica, quam moderante D. Augusto Neandro adornavit Herm. Theod. Bruns. Volumen primum. Canones Apostolorum et conciliorum saecul. IV—VII. Berolini typis et Sumtibus G. Reimerii. MDCCCXXXIX.

Auch unter dem besondern Titel:

Canones Apostolorum et conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII. Recognovit atque insignioris lectionum varietatis notationes subiunxit Herm. Theod. Bruns Dr. Cum Praefatione D. Augusti Neandri. Pars prior. XII. 411. Pars altera. VIII. 320.

Es gereicht mir zum besondern Vergnügen, das gelehrte theologische Publikum, insbesondere die jüngern Theologen, welche bestrebt sind, aus den Quellen selbst sich über die ursprüngliche Einrichtung und Verfassung der Kirche zu unterrichten, auf vorstehende Bibliothek aufmerksam machen zu können. Schleiermacher, so erzählt Neander in der Vorrede zum ersten Theile, durchdrungen von der Ueberzeugung, daß eine genauere Kenntniß des kirchlichen Alterthums für das theologische Studium von sehr großem Nutzen sein werde, sei schon mit dem Gedanken umgegangen, eine Chrestomathie der Väter zu veranstalten und herauszugeben. Der Tod habe ihn indeß an der Ausführung dieses Gedankens verhindert. Nunmehr habe er, Neander selbst, darauf gedrungen, daß in diese Sammlung nicht allein auserlesene Werke der Kirchenväter, sondern auch andere Denkmäler, welche geeignet sind, in die genauere Erkenntniß des kirchlichen Alterthums einzuführen, aufgenommen würden. Ich stimme der Ansicht vollkommen bei, daß auch die jüngern Theologen zum Studium der kirchlichen canones müssen angeleitet werden. Dieses betrifft aber aus nahe liegenden Gründen noch mehr die katholischen, als die evangelischen Theologen. Durch die in Rede stehende Bibliothek wird zu diesem Studium die günstigste Gelegenheit geboten; sie muß um so willkommener sein, weil den jüngern Theologen zur Anschaffung der grö-

ßern Sammlungen der Canones, eines Binius, Labé, Harduin, Mansi meistens die Geldmittel fehlen werden. Auch liegt auf der Hand, daß die dunkeln Stellen der kirchlichen Archäologie und des ältern kanonischen Rechtes gerade von einem gründlichen Studium der ältern canones Licht und Aufklärung erwarten.

Die gegenwärtige Sammlung reicht aber, wie schon aus der Ueberschrift derselben erhellt und Bruns auch in seiner eigenen Vorrede bemerkt, nur bis in das siebente Jahrhundert, und zwar im Orient bis zum concilium Trullanum a. 692, in Spanien bis zum concilium Toletarum XVII. a. 670, in Gallien bis zum concilium Augustodunense a. 670, in England bis zum concilium Berghamstedense a. 697. Ueber den Grund dieser Beschränkung spricht sich derselbe an dem erwähnten Orte also aus: gravissimis causis commoti in fine saeculi septimi aequiescere voluimus, utpote quo termino etiam antiquitas quam dicunt christiana circumscribenda videtur. Etenim inde ab hoc tempore novam ordiri aeram Christianam iis probatur factis, quae ab initio saeculi octavi nobis occurrunt: si respicere velis tum controversias de simulacrorum cultu in oriente obortas, tum itinera a. S. Bonifacio ad propagandam fidem Christianam in Germania suscepta, tum denique Africam Hispaniamque in Saracenarum potestatem redactam.

Was nun den Text der in Rede stehenden Sammlung anbelangt, so gesteht der Herausgeber selbst, daß er keinen neuen und in allen Theilen verbesserten Text habe liefern können; indeß habe er doch bei demselben die besten und neuesten Ausgaben zu Grunde gelegt. So bei den orientalischen und afrikanischen Synoden die Conciliensammlung des Johannes Dominikus Mansi, welche seit dem Jahre 1759 zu Florenz und Venedig in einunddreißig Foliobänden erschienen ist.

Den Text der Mansi'schen Sammlung hat der Herausgeber nicht allein von den unzähligen Druckfehlern gereinigt, sondern denselben auch mit zwei Ausgaben, welche für die Erkenntniß der Quellen des alten Kirchenrechtes von dem

größten Werthe sind, verglichen, und die Lesarten derselben, welche von Mansi abweichen, unter dem Texte hinzugefügt. Diese sind:

I. Συνοδικόν sive Pandectae canonum S. Apostolorum ab ecclesia graeca receptorum nec non canonicarum ss. patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis annexis et scriptis aliis hoc spectantibus, quorum plurima e Bibliothecae Bodleianae mss. codicibus nunc primum edita (a Guil. Beveregio episcopo). Oxonii, 1672. Fol. 2 voll.

II. Bibliotheca iuris canonici veteris in duos tomos distributa, quorum unus canonum ecclesiasticorum codices antiquos tam graecos quam latinos complectitur, alter vero insigniores iuris canonici veteris collectores graecos exhibet, qui nunc primum in lucem eduntur ex bibliotheca Christophori Iustelli. Opera et studio Guil. Voelli et Henrici Iustelli, Christophori fil. Lut. Paris. 1661. Fol.

Die Spanischen Concilien sind entnommen worden aus der spanischen oder Isidorischen Sammlung, von welcher in der jüngsten Zeit eine sehr sorgfältige Ausgabe erschienen ist, unter dem Titel: Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi Bibliotheca (per Franc. Ant. Gonzalez, publ. Matr. Bibl. praefectum) Matriti ex typographia regia. 1808. Fol.

Ich übergehe der Kürze wegen die Beschreibung dieser Sammlung und die Bezeichnung des Gebrauches, welchen der Herausgeber davon gemacht hat. Nur bemerke ich noch, daß derselbe die allgemeinen Concilien vorangeschickt und die Provinzialconcilien hat folgen lassen.

Jedoch alles dieses ist für den eigentlichen Zweck dieser Bibliothek von minderer Erheblichkeit. Weit wichtiger ist dasjenige, was in diese Bibliothek ist aufgenommen worden. Um daher demjenigen Leser dieser Blätter, welchem jene Bibliothek nicht zu Gesichte gekommen sein sollte, eine Vorstellung von dem Inhalte derselben zu erleichtern, will

ich denselben der vom Herausgeber befolgten Ordnung nach angeben.

Der erste Theil enthält Folgendes: 1) Die canones Apostolorum, 84 in ihrer Zahl, 2) die canones der ersten Synode von Nicäa, 3) die canones der Synode von Constantinopel, 4) von Chalcedon, 5) das concilium quinisextum, 6) das concilium ancyranum, 7) das concilium neocaesariense, 8) das concilium laodicenum, 9) das concilium antiochenum, 10) das concilium sardicense, 11) das concilium gangrense, 12) concilium carthaginense primum tempore Iulii I. Papae, 13) concilium carthaginense secundum, 14) concilium carthaginense tertium, 15) breviarium canonum hipponensium, 16) concilium carthaginense nomine et temporis ordine quartum, sive statuta ecclesiae antiquae, 17) concilium teleptense sub Zosimo Papa, 18) codex canonum ecclesiae africanae, 19) concilium toletanum primum, 20) concilium toletanum secundum. 21) concilium toletanum III., 22) concilium toletanum IV., 23) concilium toletanum V., 24) concilium toletanum VI., 25) concilium toletanum VII., 26) concilium toletanum VIII., 27) concilium toletanum IX., 28) concilium toletanum X., 29) concilium toletanum XI., 30) concilium toletanum XII., 31) concilium toletanum XIII., 32) concilium toletanum XIV., 33) concilium toletanum XV., 34) concilium toletanum XVI., 35) concilium toletanum XVII.. Den Schluß bildet ein Bestätigungs-Edikt des dritten toletanischen Concils des westgothischen Königs Rekared unter der Benennung: edictum regis in confirmationem concilii. Diesem Theile sind noch von dem Herausgeber nachstehende sehr dankenswerthe Zugaben hinzugefügt worden: I. Canones conciliorum Africae e collectione Isidori cum collectione Dionysii s. codice can. eccl. Afr. comparati; II. Canones conciliorum e collectione Dionysii Exigui cum collectione Isidori et bibliotheca Fuchsii comparati; III. Concilia africana ex ordine temporis recensita a Fuchsio; IV. Enumeratio decretorum in conciliis toletanis editorum, quae in collectionem canonum ecclesiae Hispaniae quam

vocant isidorianam recepta supra non exhibuimus; V. Index chronologicus conciliorum quorum canones extant integri. VI. Index.

Ich komme nun zu dem zweiten Theile unserer Bibliothek. Derselbe enthält die Concilien aus Spanien, Gallien, Italien, England und Irland. Den spanischen Concilien liegt die oben angeführte Madriter und die Mansi'sche Ausgabe zu Grunde; bei den gallischen ist aber hauptsächlich die Benediktiner-Ausgabe benutzt worden, welche in der Ueberschrift lautet: Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum, collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563 cum epistolis pontificum, principum constitutionibus et aliis ecclesiasticae rei gallicanae monumentis. Opera et studio monachorum congregationis sancti Mauri. Tomus primus ab anno 177 ad annum 591. Parisiis, sumptibus Petri Didot, filii primogeniti, MDCCLXXXIX. fol. (Coll. 1384 cum indice p. 1385—1434). Der Herausgeber gibt eine genaue Beschreibung des Textes dieser Ausgabe. Weil aber die französische Revolution die gelehrten Benediktiner an der Fortsetzung ihres Werkes verhindert habe; so habe er die fernern gallischen Concilien wieder aus Mansi entnehmen müssen; desgleichen auch die römischen. Bei den engländischen und irländischen hat er sich Wilkins berühmter Conciliensammlung bedient. Ich glaube den Freunden des Kirchenrechtes und kirchlicher Alterthümer einen Dienst zu erweisen, wenn ich die Concilien, welche in diesem zweiten Theile enthalten sind, wieder kurz namhaft mache. Sie sind folgende: 1) Concilium eliberitanum, 2) Concilium caesaraugustanum primum, 3) Concilium tarraconense, 4) Concilium gerundense, 5) Concilium ilerdense, 6) Concilium valletanum, 7) Concilium barcinonense primum, 8) Concilium bracarense primum, 9) concilium bracarense secundum, 10) Concilium narbonense, 11) Concilium hispalense primum, 12) Concilium caesaraugustanum secundum, 13) Concilium ascense, 14) Concilium barcinonense secundum, 15) Concilium egarense, 16) Concilium hispalense II.,

17) Concilium emeritense, 18) Concilium bracarense III., 19) Concilium caesaraugustanum III., 20) Concilium arelatense I., 21) Concilium valentinum I., 22) Concilium taurinense, 23) Concilium regense, 24) Concilium arausicanum I., 25) Concilium asense I., 26) Concilium arelatense II., 27) Concilium andevagense, 28) Concilium turonicum, 29) Concilium veneticum, 30) Concilium agathense, 31) Concilium aurelianense primum, 32) Concilium epaonnense, 33) Concilium Lugdunense I., 34) Concilium arelatense IV., 35) Concilium carpentoratense, 36) Concilium arausicanum II., 37) Concilium Vasense II., 38) Concilium aurelianense II., 39) Concilium arvernense I., 40) Concilium aurelianense III., 41) Concilium aurelianense IV., 42) Concilium avernense II, 43) Concilium arelatense V., 44) Concilium parisiense III., 45) Concilium lugdunense II., 46) Concilium Turonicum II., 47) Concilium antissiodorense, 48) Concilium matisconense I., 49) Concilium lugdunense III., 50) Concilium matisconense II., 51) Concilium parisiense V., 52) Canones ex Synodo incerti loci, 53) Concilium remense, 54) Concilium cabilonense, 55) Concilium rotomagense, 56) Concilium augustodunense, 57) Canones synodi Romanorum ad gallos episcopos iuxta quaestiones ab illis propositas, 58) Concilium romanum quadraginta octo episcoporum, sub Hilario papa, 59) Synodus romana I. sub Symmacho papa episcoporum LXXII, 60) Synodus romana IV. sub Symmacho alias palmaris appellata, 61) Synodus sancti Patricii in Hibernia, 62) Synodus alia sancti Patricii, 63) Concilium herudfordense, 64) Concilium berghamstedense, 65) Constitutio quomodo damna et iniuriae sacris ordinibus illata sunt compensanda. Den Schluß dieses Theiles bilden wieder zwei treffliche Indices, von welchen ich besonders den index conciliorum alphabeticus namhaft mache. Dieser kurze Bericht möge genügen, um die Aufmerksamkeit auf dieses Werk zu lenken, insbesondere zu zeigen, wie sehr Herr Bruns den Dank derjenigen Freunde der theologischen Wissenschaft verdient hat, welche große Bibliotheken entbehren

müssen. Wenn man auch der Meinung ist, daß mit dem siebenten Jahrhundert das christliche Alterthum abschließt; so wäre es doch im höchsten Grade wünschenswerth, wenn auch Bruns die nach dem siebenten Jahrhundert abgehaltenen Concilien bis auf die Synode von Trient herausgeben würde. Es hat gewiß das größte Interesse, daß möglichst Vielen Gelegenheit geboten werde, sich aus den Quellen selbst zu überzeugen, welcher Geist denn nach dem siebenten Jahrhundert in die Kirche gedrungen, und wie derselbe sich durch die Organe der Kirche durch die Concilien ausgesprochen hat. Möge darum Hr. Bruns sich zur baldigen Fortsetzung seiner Bibliothek entschließen. Der Druck und das Papier der bereits gelieferten Theile lassen nichts zu wünschen übrig.

Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Dargestellt von Dr. Johann Sebastian v. Drey, ordentlichem Professor der kath.-theol. Fakultät in Tübingen. Erster Band, Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838. Zweiter Band, die Religion in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus. 1843.

(Fortsetzung.)

Der §. 10. lehrt, daß die Offenbarung unbedingt nothwendig gewesen sei, wobei gegen die polemisirt wird, welche eine natürliche oder Vernunft-Religion anerkennen, und zwar mit dem Grunde: bei allen Dingen ist der Anfang das Schwerste; wenn nun die Vernunft die Religion anfangen und entwickeln kann, so muß sie dieselbe auch vollenden können; ferner: der Grundcharakter aller religiösen Wahrheiten ist derselbe; kann die Vernunft also die eine Beziehung der Religion entwickeln, dann auch jede andere. Also z. B.,

kann einer ein Uhrrad machen, dann auch eine Uhr; kann er eine Schwarzwalder Uhr machen, dann auch einen Chronometer. — Wenn die hier und §. 11. vorliegende Argumentation den Sinn haben soll, daß Religion nicht statt finde ohne Ein- und Mitwirkung Gottes, so ist das einzuräumen; wenn aber alle Religion auf äußere Offenbarung zurückgeführt, und doch alle Religion und jeder Cult auf denselben Ursprung zurückgeführt oder als gleichartig dargestellt zu werden scheint, so ist dies der Geschichte und Erfahrung und der h. Schrift zuwider, denn Gott kann die religiösen Ideen oder die Religion im Menschen auch ohne äußere Offenbarung anregen. Die hier und sonst öfters aufgestellte Behauptung, daß alle Religionen sich auf Offenbarungen stützten, ist auch zu gesucht, indem in vielen heidnischen Religionen weder Form noch Stoff einer Offenbarung d. i. übernatürlicher oder übermenschlicher Belehrung, anerkannt war, wenigstens nicht als Grundlage, sondern höchstens nur als zufälliger und dazugekommener Inhalt, wie wenn z. B. die Götter unter den Menschen erschienen, oder wohlthätige Erfinder und Gesetzgeber unter die Götter aufgenommen waren. Daß wohl Mysterien, z. die eleusinischen, vielleicht auf Offenbarungen zurückgeführt wurden, kann hier eben so wenig als die Orakel in Betracht kommen. Ueberhaupt kann die Beachtung der Religionen und Mysterien der Völker nicht in philosophischer und christlicher, sondern nur in historischer Hinsicht von Werth und Bedeutung sein. Die heidnischen Religionen waren in der Regel nur negative Religion, d. h. diese aufhebend und vernichtend, von Gott abführend und sein Gesetz im Herzen des Menschen zerstörend, und dienen vielmehr das Bedürfniß, als das Dasein und Wesen der Offenbarung zu beweisen. Hier aber dienen sie zu beiden sich entgegenstehenden Zwecken, woraus sich dann nothwendig eine große Unklarheit der Abhandlung ergeben muß, aber auch eine große Kunst, sie in solcher Ausdehnung durchzuführen. Da man hier aber selbst keine Grundlegung der Theologie schreiben will, und auch nicht zu schreiben

nöthig hat, indem schon eine ganz vortreffliche da ist, durch deren Licht uns alle die Mängel und Schäden anderer solcher Systeme aufgedeckt werden, so ist es unnöthig, und um des Raumes willen unthunlich, sich hier in viele Einzelnheiten einzulassen. — Im §. 13. wird gleich anfangs die Offenbarung so definirt: die Offenbarung ist „die Summe solcher äußern Anregungen und Erscheinungen, durch welche dem Menschen das Göttliche zur unmittelbaren, nicht erst durch Reflexion erzeugten Anschauung gebracht, und so die Entwicklung seines religiösen Bewußtseins und Lebens vermittelt wird.“ Wie weiß man aber, daß die Anregung und Erscheinung, die man hat, eine göttliche, und nicht eine dämonische, eine objektive und nicht bloß subjektive ist? Wie verhält sich diese Anschauung zum christlichen Glauben und zu der Anschauung im Himmel? und da sie die Entwicklung des religiösen Lebens vermitteln soll, wie zur Gnade?

Der III. Abschnitt handelt „von den besondern Zwecken der Offenbarung.“ Als allgemeiner Zweck oder als Grund der Nothwendigkeit der Offenbarung wird angegeben die Entwicklung der Religion im Menschen oder die religiöse Einziehung und Ausbildung desselben; besondere Zwecke seien demnach Belehrung, neue Lebenserweckung, Stiftung einer positiven Religionsgemeinschaft und Erlösung. Da Rec. mit den Resultaten der hier geführten Untersuchung oder Abhandlung im Allgemeinen übereinstimmt, so möge diese selbst Kürze halber übergangen werden. Von der Religionsgemeinschaft (Kirche) wird gesagt: sie sei eine von allen irdischen Einflüssen freie, einzig unter die Leitung des belebenden Geistes gestellte 2c. Von der Erlösung scheint S. 173. behauptet zu werden, sie sei nicht mit im Zwecke der frühern Offenbarungen enthalten gewesen.

Der IV. Abschnitt „Von der Thätigkeit Gottes in der Offenbarung“ lehrt zuerst, daß man die Offenbarung bisher nur in ihrem allgemeinen Begriffe oder in der Idee, d. h. wie es hier erklärt wird, in ihrem Verhältnisse oder Zusammenhange mit der Religion, betrachtet habe, und jetzt

müsse man sie auch in ihrem Uebergange in den wahren Begriff und in die Wirklichkeit betrachten. Allgemeiner und wahrer Begriff werden wohl die Begriffe im in abstracto und in concreto bezeichnen. Da aber schon die Entwicklung der Religion durch die Offenbarung, so wie die Nothwendigkeit, Wirklichkeit und besondere Zwecke der Offenbarung vorgelegt sind, so kann doch von einem Uebergehen in die Wirklichkeit nicht mehr die Rede sein. Hinterher noch die Möglichkeit beweisen wollen, nachdem man den ganzen Bereich der Offenbarung schon ausgemessen, bestimmt und begränzt und für Offenbarung ausgegeben hat, ist doch nichts anders als entweder eine überflüssige Arbeit oder eine petitio principii. Wenn bewiesen ist, daß überall und von jeher in der Welt Religion war, und daß diese nur durch Offenbarung entstanden ist oder entstehen konnte, so muß doch, wenn die Wirkung möglich war, auch die Ursache möglich sein. Der Begriff der Offenbarung soll dadurch wahr und wirklich werden, daß die Begriffe Schöpfung und Offenbarung als identisch gezeigt werden. Der Verfasser gibt dann eine Betrachtung der Natur und des Natürlichen, nach der Inhaltsanzeige S. XVII. als „im Schöpfungsakte durchdrungen vom Uebernatürlichen und Eins mit diesem," welches Durchdrungen- und Einssein jedoch im §. 21. nicht vorliegt. Der Verfasser erklärt hier die Weltschöpfung für ein Wunder. Was ein Wunder ist, ist hier noch nicht angegeben. Unsers Erachtens kann die Schöpfung (der köperlichen Welt, von der hier die Rede ist) kein Wunder sein, weil die natürlichste Ursache der Entstehung der Welt die Erschaffung derselben durch Gott ist; denn insofern ein Wunder in der Unterbrechung des Laufs oder der Wirkung der Naturgesetze besteht, konnten jene nicht unterbrochen werden, wo diese noch nicht bestanden.

Die nun folgenden §§. 22—24 handeln über den Sabbat Gottes, den Naturlauf, Gottes ewige Wirksamkeit in der Natur und das Verhältniß der Offenbarung zur Schöpfung. Rücksichtlich des S a b b a t s G o t t e s wird

gezeigt, daß dies kein Aufhören seiner Schöpferthätigkeit sei, sondern nur einen Abschnitt in der Schöpfung bedeute, gradeso wie Moment einen zeitlosen Abschnitt in der Zeit bedeute. Es werden dabei drei „naturalistische" Vorstellungen von der Passivität Gottes nach dem Schöpfungsakte angeführt und widerlegt. Man sieht aber den in diesen Vorstellungen, wenigstens den beiden letzteren, liegenden Irrthum gar nicht hervorgehoben, und weiß auch mangels an die Hand gegebener Begriffe und Gegenbeweise ihn nicht abzuweisen. Es ist aber das Bestreben des Herrn Verfassers, die Identität der Schöpfung und der Offenbarung nachzuweisen, und dies durch die Nachweisung der stets fortdauernden Schöpfungsthätigkeit Gottes zu begründen. Wenn wir anders den Verfasser recht auffassen, was nicht ohne seine Schwierigkeiten ist, so will er, daß das Fortbestehen und Fortbewegen der Welt nicht ohne stetige unmittelbare Dazwischenkunft Gottes stattfinde, und er vergleicht die entgegengesetzte Ansicht damit, daß Gott sich dann von der Welt, wie der Baumeister nach Uebergabe des Schlüssels von dem von ihm gebauten Hause, zurückgezogen hätte. Es wird dabei kein Unterschied zwischen der todten vernunftlosen und der geistigen Creatur gemacht, wenigstens nicht erkennbar hervorgehoben. Es scheint demnach in dieser Ansicht enthalten zu sein, wenn es auch nicht deutlich ausgesprochen ist, daß der Inbegriff der wirkenden Naturgesetze und Naturkräfte, nicht die Natur selbst, sondern Gott ist; die Natur wird dadurch also, wenigstens als wirkende Ursache, gewisser Maßen geläugnet. Wenn gleich im §. 21. gelehrt wird, daß mit dem Sabbat Gottes die Arbeit der Natur beginne, die darin bestehe, an sich selbst (d. i. hier wohl an der Materie) unaufhörlich zu wiederholen, was ursprünglich Gott an ihr gethan und in sie gesetzt habe, so wird doch unmittelbar darauf durch die petitio principii, daß die Natur überall nur das Werk Gottes thue, die Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen postulirt. So sehr wir auch die gewiß fromme und religiöse Gesinnung verehren, aus der diese

Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Natur hervorging, so müssen wir doch dieselbe für irrig erklären, und uns auf die Seite derjenigen stellen, welche die „unwürdige" Vorstellung haben, daß Gott außerhalb der Natur, oder deutlicher, daß die Natur außer Gott und von ihm in dem Sinne unabhängig sei, daß sie die Kraft ihres Bestehens und Wirkens zunächst und unmittelbar in sich selbst hat. Von seinem Hause schließen wir Gott nicht aus, weil nicht die Welt, sondern die Unermeßlichkeit seine Wohnung ist, und wir läugnen daher auch nicht seine Macht und Herrschaft über die Natur, weil jene ebenfalls ewig und grenzenlos sind. Sonst aber besteht die Natur, weil sie ist, d. h. weil sie ein Sein hat. Dies ist zwar kein absolutes und unabhängiges Sein, wie das Sein Gottes, aber doch ein reales und substantiales, aber nicht ein ideales und accidentales. Dies läugnet auch der Herr Verfasser nicht, wie er denn auch die Innen- und Außenwelt des Menschen anerkennt. Daß aber die Natur in ihrer Wirklichkeit Gott gegenüber selbstständig besteht und demnach, wenn auch nicht absolut ist, doch absolut wirkt, zeigt sich rücksichtlich der geistigen Natur schon dadurch, daß der Mensch als Individuum seinen eigenen dem Willen Gottes entgegengesetzten Weg einschlagen kann. Die Außergöttlichkeit der Natur geht ferner aus den vielfachen Ermahnungen hervor, die Welt und was in der Welt ist, nicht liebzuhaben, davon unabhängig zu sein; wie denn auch im Neuen Testament als der Fürst dieser Welt ein ganz anderer genannt wird, als Gott. Joh. 14, 30. Kor. 7, 31. Eph. 6, 12. 1 Joh. 2, 16. Johannes nennt an dieser Stelle die Bestandtheile der Welt Augenlust, Fleischeslust, Hoffart; concret ausgedrückt heißt dies zwar nur, wir sollen, z. B. von dem Golde, dem Weine, dem Fleische, der Macht, den Waffen rc. keinen sündhaften, Gott widersprechenden Gebrauch machen, oder uns dazu verleiten lassen, und es heißt anderswo mehrfach, die Gaben und Werke Gottes seien gut, heilsam rc. Da aber der Mensch Triebe und Begehrungen der unordentlichen Sinnlichkeit hat, so

haben diese auch ihr Objekt, und sind als auf solches immer auf Dinge und Verhältnisse dieser Welt, auf Gegenstände der irdischen Natur gerichtet, so daß diese in sittlicher Hinsicht in einem polarischen Gegensatze zu Gott befindlich dargestellt wird. Betrachten wir aber auch die Natur selbst in ihrer Wirksamkeit, so sehen wir, daß diese eine nothwendige, unfreie, blinde ist: wie oft zerstört sie ihre eigenen Werke durch Hitze, Dürre, Kälte, Nässe, Hagel, Erdbeben rc., wie zwecklos verschwenderisch geht sie oft mit den Blüthen um, ohne daß Früchte daraus reifen, und wie ungeheuer viel Samen bringt sie hervor, für dessen Zweck es der Erde und dem Meere bald an Raum gebrechen und durch dessen Erfüllung die Natur sich selbst zum Theil vernichten und verzehren würde, wenn sie nicht anderweitig diese Ueberproduction wieder zerstörte. (Daß aber bei diesem Hervorbringen und Wiedervernichten im Allgemeinen das Gleichgewicht in der Natur erhalten bleibt, das ist eine Wirkung der Weisheit ihres Urhebers, und daß diese Zerstörungen noch zu etwas Anderem dienen und nutzen, als zur Beseitigung der Ueberproduction, davon liegt auch nichts im Calcul der Natur, sondern ihres fürsehenden Schöpfers.) Die Natur zeigt sich in dem Instinkt der Thiere bei ihrem Nestbauen, Brüten rc.; dieser Instinkt zeigt sich aber auch wohl krankhaft, verrückt, getäuscht, dumm, so daß die Thiere ihre Nester nicht zu Stande bringen, oder ihre Eier an unpassende Orte legen, oder auf Kalkstücke rc. brüten, Mißgeburten hervorbringen rc. Eben so zeigt sich auch die menschliche Natur oft in dieser Weise. Betrachten wir ferner das Zusammentreffen, um es so zu nennen, Gottes mit der Natur, vom sittlichen Standpunkte aus. Rief Gott den Sturm auf dem Genesareth hervor, damit Christus ihn stille? Erschlug der Thurm von Silon die achtzehn, damit Christus daran die Lehre knüpfen könne, daß die Bewohner von Jerusalem mehr verschuldet hätten, als diese? Ließ Gott den Feigenbaum deswegen wachsen, damit Judas sich daran aufhinge? Schlief jener Jüngling ein, damit er aus dem Fenster falle und von

Paulus wieder auferweckt würde? — So sorgten Christus und die Apostel für Speise und Trank, entzogen sich den Nachstellungen rc., um die blinden Naturwirkungen des Hungers, des Mordstahls, der Steine rc. zu vermeiden, ungeachtet sie sonst auch Gebieter der Natur waren. Starb nicht auch Christus nach dem Gesetze des Fleisches oder dem Naturgesetze? Wie die Welt oder die Natur Gott und dem Menschen in sittlicher Hinsicht mehrfach entgegensteht, so steht sie dem Menschen, obschon er der von Gottes Gnaden rechtmäßige Herr und Nutznießer derselben ist, auch in leiblicher Hinsicht oft entgegen, und er kann sie, ihre Dinge und Wirkungen, sich gewöhnlich nur durch geistige, leibliche und sittliche Anstrengungen unterwürfig machen. Obwohl die Natur im Allgemeinen eine erhaltende Kraft in sich hat, so hat sie doch ebenso sehr auch eine zerstörende und vernichtende in sich, und man darf sich ihr nicht blind überlassen, sondern muß nach ihren Gesetzen leben, die man in vielen Verhältnissen nicht ungestraft verletzen kann. Allerdings kann man nicht läugnen, daß Krankheiten, Hungersnoth, Heuschrecken, Brand rc. mit göttlichen Fügungen zusammenhängen, aber nicht so, daß man sich diesen Uebeln der Natur um des in ihnen waltenden Gottes willen unterwerfen müsse und solle, sondern so, daß man die Macht der Natur hier überwinden oder unschädlich machen, oder die verheerenden Wirkungen derselben durch freithätige Handlungen des Menschen wieder aufheben, oder davon Anlaß nehmen soll, sonstige sittliche Zwecke, z. B. der Gottesfurcht, Keuschheit, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit, Lebensbesserung rc., deren Bedürfniß sie herausstellen, zu erreichen oder solche Gesinnungen zu äußern. Man kann sich etwa die ganze Natur Gott gegenüber so vorstellen, wie die Sinnlichkeit des Individuums ihm gegenüber im Einzelnen. Auch diese ist von Gott geschaffen, ein wesentlicher Theil des Menschen, ein integrirender Theil zur Darstellung seiner Religiosität und Sittlichkeit, und doch ist sie in dem Verhältnisse und der Richtung, worin sie im Menschen besteht, die Ursache und Triebfeder der Abwendung

von Gott und dem Guten, der Inbegriff und Haltpunkt der diesen entgegenstehenden Denkweise und Grundsätze; die daher immer überwacht und bekämpft werden muß, um sie im christlich-sittlichen Verhältnisse zu erhalten. So ist nun die Natur von Gott geschaffen, sie trägt im Ganzen den Stempel Gottes an sich und steht unter seiner Gewalt; sie ist aber zugleich auch nur eine seelenlose Maschine, die in ihrer Einrichtung zwar auf einen überaus weisen und mächtigen Meister zurückweist, aber ihn nicht selbst zeigt; als solche Maschine ist sie auch fähig, von den Menschen in ihren Kräften und Wirkungen mißbraucht zu werden, ohne daß sie das verhindern kann, und diese Kräfte, Mittel und Theile der Natur können den Menschen zum Mißbrauch reizen und veranlassen; als Maschine wirkt die Natur zunächst nur nach ihren eigenen in sie gelegten Kräften blind; man muß daher in ihr zunächst nur ihre eigenen Wirkungen sehen, nicht unmittelbar Wirkungen Gottes, wie die Heiden; der Finger Gottes ist hier nur da zu sehen und anzuerkennen, wo sonst, wenn dies nicht geschähe, auf alle Naturkenntniß-Verzicht geleistet, alles Urtheil darüber aufgegeben und alle Anschauung für Sinnentäuschung gehalten werden müßte. — Wir haben dieses Verhältniß Gottes zur Natur ausführlicher beleuchten zu müssen geglaubt, als sich für die Gränzen einer Recension eigentlich geziemt, weil es ein Angelpunkt dieses apologetischen Systems ist, und die Verkennung des wahren Verhältnisses nur Verwirrung und Irrthum herbeiführt. — Wenn der Verf. sich für sein System der fortgesetzten Schöpfung oder der stets unmittelbar göttlichen Naturthätigkeit auf die menschliche Generation beruft, so beruft man sich dabei, wie in Ansehung der Schöpfung überhaupt, auf die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, wornach er nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit schafft und wirkt, die Schöpfungen und Wirkungen aber mit und in der Zeit unter den von ihm gesetzten oder vorgesehenen geeigneten Naturbedingungen (mit Ausnahme der unbedingten Erstschöpfung) in's zeitliche Dasein, in die Reihen der

gewordenen Dinge hervortreten läßt. So werden auch die menschlichen Seelen nicht erst ex voluntate carnis geschaffen, sondern treten dadurch aus der frühern ewigen Schöpfung in das zeitliche Dasein ein.

Nachdem der Herr Verf. im §. 24 zu Anfange angegeben hat, er habe durch das Vorhergehende „die naturalistische Behauptung einer blos mittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Erscheinungswelt" widerlegen wollen, erklärt er die Offenbarungsthätigkeit als ihrem Wesen nach eins mit der Schöpfungsthätigkeit, denn beider Prinzip sei Gott und beider Produkt etwas Neues, vorher nicht Dagewesenes, das, mit dem Daseienden und Dagewesenen einen vollkommenen Abbruch, eine vollkommene Umkehrung derselben darstelle; dies wird dann durch die Behauptung zu begründen versucht, daß die begleitenden Erscheinungen und die Offenbarungen verkündenden Personen ganz neu und fremdartig gewesen seien, und daß die Offenbarungen jedesmal eine neue geistige Schöpfung und solche Entwicklungen veranlaßt hätten, die nicht mehr als Fortsetzung der frühern begriffen werden könnten rc. (S. 199), obwohl es S. 203 heißt, daß die spätere Offenbarung das Produkt der frühern als etwas Natürliches unter ihr (sich?) habe. Die Richtigkeit dieser Ansichten überlassen wir dem Leser zu beurtheilen und bemerken nur, daß dies beispielweise an dem Christenthum begründet wird, als einer von dem Juden- und Heidenthum gänzlich veränderten Richtung, gleich als wenn das Heidenthum eine legitime Richtung gewesen wäre, und das Christenthum dem Alten Bunde gegenüber nicht eine andere Art und Weise, sondern eine veränderte Richtung der Religion hätte annehmen wollen. Der Schöpfungsbegriff des Verf. ist schief, indem er als das Wesentliche der Hervorbringung den relativen Zeitbegriff Neu setzt, da es doch das Wirkliche ist, denn der Gegensatz ist hier nicht Alt und Neu, sondern Nichtsein und Sein. Als Unterschied zwischen Schöpfung und Offenbarung wird gesetzt, daß jene ursprünglich schaffe und bilde, diese die Subjekte und Objekte umschaffe

und umbilde. Sehr deutlich! Hat die Offenbarung der Sündfluth die Menschen umgeschaffen, oder die Gesetzgebung auf Sinai das Volk Israel? Oder brachten z. B. die Offenbarungen an Abraham, Isaak rc. alle wirkliche Veränderungen in der Sinnenwelt hervor? — In dem Folgenden wird gegen die Ansicht der ältern Apologeten argumentirt, daß die übernatürliche Thätigkeit Gottes ohne Zuthun der Natur und nach ganz anderen Gesetzen, ja gegen die Gesetze der Natur erfolge, denn dadurch setze man die Offenbarungsthätigkeit mit ihrem Zwecke in Widerspruch, und verkenne, daß Gott in der unveränderlichen Gesetzmäßigkeit der Natur seine eigene Unveränderlichkeit, die ewige Selbstgleichheit seines Wesens abgedruckt habe (woher weiß man dies?), welchen Typus er dann in der Offenbarungsthätigkeit ja verlassen würde; man setze Gott den Schöpfer mit dem sich offenbarenden Gott in Widerspruch; die Wirkungen Gottes könnten in die Reihe der Erscheinungen der geistigen und physischen Dinge nicht eintreten, wenn sie nicht zu den Erscheinungen dieser Welt, sondern einer ganz fremden und unbekannten angehörten; das Uebernatürliche bliebe aber doch in der Offenbarung, ebenso wie im Schöpfungsakte der schaffende Wille und das Produkt desselben gleichzeitig seien. Im Schöpfungsakte ist aber nicht der Wille in der Zeit, sondern nur die äußerliche Wirkung desselben, zudem ist der Zweck hier zeitliche und räumliche Realität des Gewollten; in der Offenbarung wird aber nicht eine solche Realität, sondern Erkenntniß erzielt, und sie muß sich daher auch nach der menschlichen Fähigkeit richten, und daher auch successiv und nach den einzelnen Akten des Erkennens stattfinden. Insofern sich der Erkenntnißprozeß auch darauf bezieht, bewußt oder inne zu werden, daß man auch wirklich eine übernatürliche Offenbarung vor sich habe, ergibt sich, daß die Offenbarung nicht dauerlos stattfinde, wie eine augenblickliche Schöpfung. Es kommt dabei nicht auf eine wirkliche Zeitdauer an, sondern auf die Reihenfolge der Akte. Wenn diese auch in demselben Augenblick stattgefunden haben, so

können sie doch nur in und nach der Zeit unterschieden werden, und somit nur eine Reihenfolge in der Zeit sein. Es finden sich daher auch, z. B. in der Geschichte Abrahams, Moises, Samuels rc., Beispiele von Offenbarung in Gesprächen, und Wiederholungen derselben. Die Vergleichung der Offenbarungsthätigkeit mit der Schöpfung ist daher nur dunkel und verwirrend, und die Einerleiheit derselben ebenso unnöthig und unstatthaft, als die schaffende, lehrende, zurechtweisende rc. Thätigkeit eines Künstlers zu identificiren. Was ist es auch für eine Bestimmung, daß die Schöpfungsthätigkeit die Objekte ursprünglich setzt, die Offenbarungsthätigkeit aber sich an dem schon Vorhandenen äußert und umsetzt? Kann sie denn auch in den leeren Raum und auf ein Nichts wirken? Falsch oder wenigstens schief ist es auch, daß die Offenbarung die Natur von dem wie immer hinzugekommenen Abnormen und Nichtgöttlichen befreie und so die wahre Natur in ihrer Reinheit wiederherstelle. — Der Theorie des Verf. liegt hier im Allgemeinen der Schellingianismus zum Grunde.

(Fortsetzung folgt.)

Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels von **Caesar von Lengerke**, Dr. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor an der Albertus-Universität zu Königsberg. Erster Theil. Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte bis zum Tode des Josua. Königsberg, im Verlag der Gebr. Bornträger. 1844. CXXXVI. u. 710 S. in 8°.

Der Geschichte des Israelitischen Volkes hat es in der neuesten Zeit, bei ihrem Streben nach Gründlichkeit und kritischer Richtung des von Alters her Ueberkommenen und lange

ohne viele Prüfung Geglaubten, an solchen Männern nicht fehlen können, welche ihr die gebührende Aufmerksamkeit widmeten. Daß die Darstellung derselben eine andere werden mußte, als sie vor fünfzig Jahren gewesen, dies war eine natürliche Folge sorgsamer Beschäftigung mit jenen ehrwürdigen Urkunden der heil. Geschichte, genauerer Kenntniß des Alterthums und des unaufhaltsamen Zusammensinkens so mancher früher als unbezweifelt gegoltener Ansichten vor der Leuchte der in theils guter, theils böser Absicht unternommenen Kritik.

Ob unsere Zeit geeignet sei, eine wahre, unpartheiische Geschichte seines alten, von Gott erkornen Volkes zu liefern, wagen wir im Interesse der Wahrheit zu bezweifeln. Der Kampf der Meinungen über den historischen Werth der ältesten Urkunden unserer heil. Geschichte ist noch nicht geschlichtet, die Resultate der neuern kritischen Untersuchungen stehen noch zu wenig fest, die zerstörenden und die erhaltenden Partheien in ihren verschiedenen Abstufungen stehen sich noch zu ungeschwächt einander gegenüber, als daß eine ruhige, unpartheiische, feste und klare Anschauung dem Geschichtschreiber inwohnen könnte. Noch einige Lustra müssen vorübergehen, ehe wir, namentlich auf protestantischem Gebiete, eine gute, allseitig wahre Geschichte der Israeliten erhalten können.

Das vorliegende Werk des Prof. v. Lengerke, eines Mannes, der in der Geschichte der Kritik dereinst seinen Namen behaupten wird, hat uns in unserer eben ausgesprochenen Meinung sehr bestärkt. Dasselbe zeigt auf jeder Seite, wie die kritische Untersuchung über das A. T. noch nicht geschlossen sei. Aus einem Haufen von Trümmern heraus will sich ein Ganzes mühsam gestalten; aber kein Stein wird gefunden, der dem Werkmeister genügte; es entsteht ein Bau ohne solide Basis, ein Gemisch halb wahrer, stark bezweifelter und willkührlich angenommener Thatsachen, so bildet sich eine kritische Geschichte des Israelitischen Volkes und seiner Religion.

Das Werk, welches dem Publikum im 1sten Bande vorliegt, besteht aus einer 136 Seiten enthaltenden Einleitung und einem Theile der Israelitischen Geschichte selbst, bis zum Tode Josüas fortgeführt.

Die Einleitung stellt die Grundsätze fest, über denen der Verf. seine Geschichte zu erbauen gedenkt; sie vermittelt seine Anschauung von den Quellen, so wie seinen Standpunkt, auf dem er sich befindet. Im ersten Abschnitte verbreitet sich dieselbe über Sage und Mythus, im andern über das Alter der hebräischen Schrift und Geschichtschreibung. Der dritte liefert eine übersichtliche Betrachtung der kanonischen und apokryphischen Geschichtschreibung und Geschichtsbücher. Mit einer Uebersicht anderer Geschichtsquellen und Hülfsmittel, endlich mit einer Kritik der einzelnen kanonischen Geschichtsbücher schließt das Werk.

Ad 1. Der Verf. unterscheidet einen mythischen und einen historischen Theil in der heil. Geschichte. In dem ältesten Theile derselben in der Genesis sind nach seiner Ansicht verschiedene Sagenkreise aufgenommen. Fremdländische und einheimische Mythen bilden die Urgeschichte im Pentateuch.

Die Erzählung der Genesis über den Ursprung der Dinge ist ein solcher Mythus, angelehnt und theilweise gebildet aus der ersten Geschichte, wie dieselbe in alten Vorerinnerungen, in Denkmalen, kurzen Sprüchen, Sprüchwörtern, Ereignissen, Orts- und Personen-Namen erhalten war.

Die fremdländischen Mythen sind durch die Phönizier seit Salomos Zeit vermittelt. Die verschiedenen Sagenkreise widersprechen sich zum Theile, so daß die Genesis nicht selten eine zerrissene und unvollständige Gestalt hat. In die Sagen ist theilweise Feindseligkeit gegen mehrere benachbarte Völker eingeflochten. Alles dies liefert vorläufig den Beweis, daß der ganze Pentateuch mit dem Buche Josuas erst lange nach David entstanden sein kann.

Wir enthalten uns einer durchgreifenden Kritik dieser Ansichten des Verf. und einer vollständigen Prüfung der Data, aus denen derselbe seine Resultate zieht; theils weil

dies die Gränzen unserer Anzeige überschreitet, theils weil dies schon anderswo geschehen ist. Wir begegnen hier nämlich denselben Einwürfen gegen die Aechtheit des Pentateuchs als Werk Mosis, wie sie schon seit langer Zeit vorgebracht worden sind, und verweisen zur Würdigung und Widerlegung derselben auf die Schrift Welte's: „Nachmosaisches im Pentateuch,“ so wie auf Herbsts „Einleitung in die h. Schriften des A. T.,“ welche beiden Werke der Verf. nicht zu kennen scheint, wo aber sämmtliche Einwürfe genügend besprochen und zurückgewiesen sind. Der Verf. verkennt im Pentateuch die aphoristische Haltung und die allgemeine Darstellungsweise; darum folgert er z. B. aus Gen. c. 4, v. 14, daß der Bericht von Kain früher in einem ganz andern Zusammenhange gedichtet gewesen; darum findet er auch zwischen c. 4, v. 2, wo von Abel gesagt wird, er sei ein צאן רֹעֵה geworden, und c. 4, v. 20, wo der letzte Nachkomme Kains, Jabal, als Urheber des Nomadenlebens genannt wird, einen unabweislichen Widerspruch. Konnte doch Abel recht gut ein Hirte sein, ohne der Stammvater der Zeltbewohner werden zu müssen. Um seine Behauptung auf eine noch festere Basis zu stellen, kömmt v. Lengerke zu der Bemerkung, daß kein Alttestamentlicher Schriftsteller späterer Zeit auf die Sagen der Genesis zurückkomme, sondern daß erst die Apokryphen derselben gedenken. Die Stelle bei Jesaias c. 43, v. 37: „dein erster Ahnherr sündigte,“ welche am einfachsten auf Adam bezogen wird; ferner Hos. c. 6, v. 7. „sie aber haben den Bund übertreten gleich Adam,“ mußten bei dieser Behauptung sehr unbequem erscheinen, und werden daher auf alle Weise zu entkräften gesucht. Wenn es nun noch in dem 51. Psalm heißt v. 7: „Sieh' in Sünden bin ich geboren, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen;“ wenn Hiob c. 14, v. 4, in den Worten: „O käme doch ein Reiner von dem, der unrein ist,“ den Gedanken ausspricht: der Mensch ist sündhaft und sündhaft ist das, was von ihm geboren wird; wenn im 8. Psalme v. 8 u. 9 mit einer schwer zu verkennenden Anspielung auf Genes. 1,

28. von dem Menschen gesagt wird, er sei Herr über die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres; so war dies Alles unserm Verf. zu unbequem, und wird deshalb nicht weiter berücksichtigt. Wir müssen um so mehr darauf verweisen, um die Authentie der alten Urkunden gegen solche destruktive Bestrebungen zu sichern.

Im zweiten Abschnitte gibt der Verf. eine sorgfältige historische Nachweise über die Entstehung der ersten Schrift, so wie über das Schreibmaterial. Er läßt es als wahrscheinlich gelten, daß zu Moses Zeit die Geschichtschreibung unter den Israeliten begonnen habe, den Moses selbst aber läßt die alte Grundschrift Exod. 32, 2. ausnahmsweise Einmal schreiben, und sie schreibt ihm nur die Aufzeichnung eines Verzeichnisses, keine geschichtliche Abschnitte zu. Ein weiterer Beweis des Verf., daß der Pentateuch nicht von Moses herrühre.

Hieran reiht sich der dritte Abschnitt, welcher die alte Astruk'sche Hypothese in einer neuen Ausgabe liefert. Im Pentateuch ist neben einer Grundquelle ein zweiter und dritter, im Buch Josua ein zweiter Erzähler zu unterscheiden. Die Bücher der Richter mit Ausnahme von c. 17—21, so wie die Bücher Samuels und der Könige, der Chronik, Esras und Nehemias gehören nur in ihrer damaligen Gestalt Einem Verfasser an. Sämmtliche Schriften enthalten keine eigentliche Geschichte (S. XXXIX.); sondern, während man einestheils Vorhandenes zu einem Ganzen verband, belebte man anderntheils die Thatsachen durch einen Gedanken, dem die ganze Geschichte dienen muß, dichtete zu und wandelte um nach Belieben. Den Grundgedanken im Pentateuch und im Buch Josua findet er in Gen. c. 17 gelegen, ihm soll sich der ganze Pentateuch mit dem B. Josua unterordnen.

S. LVI. wird der Verf. der Grundschrift im Pentateuch und B. Josua glücklich entdeckt. Es war ein Levite; denn er zeigt ein vorwaltendes Interesse am Heiligthum, an der Priesterschaft und am Cultus. Doch mag er auch Prophet

zugleich gewesen sein, da der Elohist den Erzvätern Weissagungen in den Mund legt. Auch der Ergänzer und der Deuteronomiker mögen Priester und Propheten gewesen sein. Im vierten Abschn. wird endlich die Abfassungszeit der Gesetzbücher näher bestimmt. Dem ganzen Werke liegt Eine Quelle zu Grunde. Wegen der, Gen. 17, 5. vgl. mit 35, 11., enthaltenen Verheißungen kann die Abfassung der Grundschrift erst in die Zeit des Königthums versetzt werden. Aber der Sagenstoff ist mit der Grundschrift nicht erschöpft. Eine Prüfung ihrer Eigenthümlichkeiten läßt das Ende des 10ten oder den Anfang des 9ten Jahrhunderts v. Chr., das Zeitalter des Propheten Joel, erkennen.

Eine dritte, noch spätere Hand kam hinzu und reihte das zweite Gesetz (Deuteronomium) daran; dieses ist abgefaßt um das Jahr 628—622 und fällt in die Zeit der Reformation des Cultus unter Josia; und somit ist die alte Fabel, daß Hilkia das Gesetzbuch, was so eben erst verfaßt war, aufgefunden habe, dennoch wahr. Der Fund war sogar im Buche selbst vorbereitet, indem im Deuteronomium umständlich der Ort, wo es später nur gefunden werden durfte, angegeben war. — Zur Würdigung dieser sämmtlichen Ansichten verweisen wir auf die oben angeführten Werke von Welte und Herbst. Die Leser wissen nunmehr, auf welcher Grundlage die Geschichte des Verf. aufgebaut ist. In 8 Abschnitten wird dieselbe so eingetheilt, daß der erste eine Ansicht der Israeliten von dem Weltgebäude liefert, während der zweite, ebenfalls noch nicht zur eigentlichen Geschichte, sondern zur Geographie des Landes gehörig, das Land Kanaan, seine natürliche Beschaffenheit, Produkt und Benutzung beschreibt. Im dritten Abschnitte werden die Bewohner des Landes vor Einwanderung der Hebräer nach den als zu jung befundenen biblischen Berichten aufgeführt; sodann die Einwanderung der Hebräer zu Kenaan und die Zeit der Erzväter geschildert.

Abschn. 5 berichtet über den Aufenthalt der Israeliten in Egypten, deren Auszug und Wandern bis zur Ankunft am

Choreb. Die folgenden erzählen die Gründung der Gemeinde am Sinai, die Operationen der Israeliten in den Gefilden Moabs, und schließen mit einer Geschichte der Eroberung und Vertheilung Kenaans.

Das reiche Material ist zweckmäßig vertheilt, obgleich es der Erzählung an Uebersichtlichkeit und Anschaulichkeit fehlt. Dankenswerth ist die Aufhellung mehrerer dunkeln geschichtlichen Punkte. Mehr darf aber auch in dem Buche nicht gesucht werden; denn die Geschichte selbst verschwimmt in den kritischen und selbst sprachlichen Untersuchungen, und überall herrscht das grundsätzliche Bemühen vor, alles eben nicht ganz Gewöhnliche in den Kreis der Mythen und Sagen zu verweisen. Die Drei- und Vierzahl muß ihre bekannte Rolle spielen. Die Hebräer müssen sich seit der chaldäischen Zeit im äußersten Norden einen Götterberg gedacht haben (S. 23), darum, weil Jesaias c. 14, v. 13. den König Babels so redend einführt:

„Du sprachst in deinem Herzen: zum Himmel werde ich aufsteigen, über die Sterne setzen meinen Thron, wohnen auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden.“ Das eiserne Bett des Riesenkönigs Og wird S. 181 für einen Sarkophag von Basalt erklärt. Die Leibwache Davids, die Crethi und Plethi, sollen S. 194 Kreter und Philistäer sein, gegen die gewöhnliche Ableitung der beiden Worte. Gegen diese Erklärung hat schon Winer R. W. S. 273 mit Recht bemerkt, es sei ganz unwahrscheinlich, daß sich David einer aus Fremdlingen bestehenden Leibwache anvertraut haben sollte.

Die Patriarchen, jene eifrigen Verehrer Jehovas, sind nach des Verf. Ansicht S. 251 u. f. Molochsdiener gewesen. Die Beschneidung war ursprünglich ein Phallusdienst, wovon bei den Israeliten die Idee der Weihe und Sühne zurückgeblieben war.

Unwahrscheinlich ist, daß Jes. 9, 1 unter גיא צלמות „Thal des Schattens“ das Josua 15, 7 erwähnte Thal Achor gemeint sei (S. 634); denn nach dem Parallelismus bedeuten diese Worte dasselbe wie das „Wandeln im Fin-

stern," und beziehen sich auf das geweissagte Unglück und die Bedrängniß des erwählten Volkes.

Wenn wir nun noch hinzufügen, daß S. 620 u. f. der Jos. c. 3 erzählte Uebergang der Israeliten über den Jordan als die einfachste Sache von der Welt erklärt wird, indem die Israeliten durch die Furthen gingen, und der Jordan nicht, wie daselbst erwähnt wird, seine Ufer überströmte, sondern seine gewöhnliche Wassermenge enthielt; so haben wir die Art und Weise kennen gelernt, wie der Verf. durchweg die historischen Fakta, in welchen die außerordentlichen Führungen Gottes sichtbar werden, sich auszudeuten bemüht. Als Geschichte — dies ist unser bisheriges Ergebniß — hat das vorliegende Werk keinen Werth, wohl aber als brauchbares Material und fortlaufender Beweis, wie weit man auf dem negirend kritischen Standpunkte in Auffassung und Erklärung der heil. Schriften gekommen ist.

Passionsblumen. Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi, dargestellt in deutschen Kirchenliedern und frommen Gesängen vom zwölften Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Augsburg 1844; Kollmann'sche Buchhandlung, S. 314. 8°.

Sammlungen, wie die vorgenannte, sind für die Geschichte der deutschen Sprache, insbesondere für die Geschichte und den Anbau des deutschen Kirchenliedes von besonderer Wichtigkeit. Auch den Herausgebern von Gebet- und Gesangbüchern können dieselben nur willkommen sein, indem ihnen es dadurch leicht gemacht wird, wenn sie anders den richtigen Geschmack haben, das Beste auszuwählen, und für das Leben nützlich zu machen. Herr Körner, dem wir jene Passionsblumen verdanken, hat dieselben aus Handschriften, fliegenden Blättern, Gesangbüchern der katholischen Kirche und andern Werken, wie sie ihm eben zu Gebote

standen, gesammelt. Er hat sie chronologisch geordnet und bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts getreu nach ihren Originalien wiedergegeben.

Die Zahl der hier gesammelten Kirchenlieder und Gesänge beläuft sich auf 148. Viele derselben haben nur einen sprachgeschichtlichen Werth, einige aber, insbesondere solche, welche zu den ältern gehören, verdienen eine Stelle in den Gesangbüchern. Nur hüte man sich, dem Ausdrucke das Alterthümliche zu nehmen; man entferne nur diejenigen Ausdrücke, welche als unpassend und unwürdig auffallen und den Eindruck des Ganzen stören. Das aber kann nicht von unpoetischen Männern geschehen, sondern es wird dazu ein feines und rein gestimmtes Gefühl erfordert, welches nicht sehr oft angetroffen wird.

Wir wünschen, der Verfasser möge fortfahren, ähnliche nützliche Sammlungen zu veranstalten.

Katholisches Magazin für Wissenschaft und Leben. Münster in der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

Eine große Reihe von Jahren ist vorübergegangen, während welcher weder Rheinland noch Westphalen eine katholisch-theologische Zeitschrift gehabt hat. Um so größer war der Absatz, den die bayerischen Blätter in diesen Provinzen fanden. Dies ist nun seit längerer Zeit anders geworden, und in diesem Jahre hat sich das Verhältniß ganz umgestaltet. Außer der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie bestand im vorigen Jahre in Münster nur noch das, jetzt in der Theißing'schen Buchhandlung erscheinende Sonntagsblatt, und das in der Coppenrath'schen Buchhandlung bisher erschienene und in diesen Blättern mehrmals genannte christkatholische Magazin. Seit Neujahr erscheint aber in Düsseldorf ein von Kaplan Bayerle

herausgegebenes katholisches Kirchenblatt; um die Mitte des Jahres ist hinzugekommen die von Professor Dieringer redigirte kath. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. Das genannte christkatholische Magazin hört auf zu erscheinen; an die Stelle desselben tritt von nun an das in der Ueberschrift genannte katholische Magazin für Wissenschaft und Leben. Diese Veränderung wird dem theologischen Publikum willkommen sein. Was den Geist und die Tendenz dieses Magazins betrifft, so wollen wir nachstehende Notizen aus dem Prospektus mittheilen. Es heißt darin:

Erstens wird die Zeitschrift, wie bisher, Aufsätze aus dem gesammten Gebiete der Theologie liefern und alle Fragen aus der Philosophie, der Geschichte und den Naturwissenschaften, welche irgendwie für das religiöse Leben von Bedeutung sind, nicht ausschließen.

Zweitens: Da die ganze Gegenwart der Kirche in ihrer großen Vergangenheit wurzelt, so wird die Zeitschrift bemüht sein, die großen Leistungen der Kirchenväter und der übrigen Heiligen und großen Denker so viel als möglich darzulegen, vorzüglich durch Entwickelung ihrer Ideen über einzelne Fragen aus der Theologie und Philosophie und durch Auszüge einzelner Werke von ihnen, in beiden Fällen mit Uebersetzung bedeutender Stellen. Sie wird vorzugsweise solche Fragen hervorheben, die in unserer Zeit wiederum zur Sprache kommen.

Drittens wird sie, das kirchliche Leben Deutschlands nur als ein Glied des gesammten kirchlichen Lebens betrachtend, dahin streben, durch Uebersetzungen aus den bedeutendsten katholischen Zeitschriften und Werken des Auslandes, vorzüglich Italiens, Frankreichs, Belgiens und Englands, ein möglichst vollständiges Bild von dem gegenwärtigen Zustande des katholischen Lebens in Philosophie und Theologie und den verwandten Gebieten zu geben.

Viertens wird sie durch Recensionen die neuesten Erscheinungen des In- und Auslandes, vorzüglich auf theolo-

gischem Boden, zur näheren Kenntniß bringen und hierbei, wie auch sonst, die nichtkatholischen bedeutenden Schriften berücksichtigen, um fern von einseitiger Polemik darzulegen, wie auch in ihnen der Wahrheit Zeugniß gegeben wird.

Das Magazin erschien seither Bandweise in zwanglosen Heften, da aber von der Mehrzahl der geehrten Abonnenten ein rascheres und regelmäßigeres Erscheinen gewünscht worden ist, so wird die Verlagshandlung diesem Wunsche entgegen kommen und fortan regelmäßig alle zwei Monate ein Heft von 8—9 Druckbogen ausgeben und pünktlich an die Abnehmer befördern. Da indeß durch die veränderte Redactionsweise ein bedeutend größerer Kostenaufwand erforderlich wird, so sieht sich die Verlagshandlung genöthigt, den Preis des Jahrgangs um 15 Sgr. zu erhöhen, denselben mithin zu 2 Thlr. 25 Sgr. festzustellen; zu welchem Preise die Zeitschrift durch alle Buchhandlungen zu beziehen ist." So weit der Prospektus.

Gleichzeitig hat auch der Kaplan, Herr J. H. J. Schmittmann zu Brühl bei Cöln, die Herausgabe eines katholisch-kirchlichen Volksblattes angekündigt. Ueber die Tendenz dieses Blattes wollen wir aus dem gedruckten Umlaufschreiben folgende Stelle hierhersetzen. Es heißt darin: „es ist an der höchsten Zeit, daß unser gesammter Clerus in den Begegnissen des Tages ein selbstständiges Wort mitrede. Von Seiten der Wissenschaft wird er auch auf dem Gebiete der Literatur bald tüchtige Vertretung finden; von Seiten des praktischen Lebens darf er nun da um so weniger sich von auswärts Stehenden länger bevormunden lassen, sondern muß aufstehen und seine Mündigkeit erweisen, indem er durch ein eigenes Organ ausspricht, was zunächst den Einwohnern unseres Sprengels, dessen kirchliche Bedürfnisse eben ihm am Besten bekannt sind, in dieser Beziehung noth thut. *)"

*) „Daß die Herausgabe eines Blattes zu dem Zwecke durch das seit Neujahr in Düsseldorf erscheinende — „Rheinische Kirchenblatt' — allerwenigstens nicht überflüssig geworden ist, wird Jeder zugestehen."

„Unser zu dem Zwecke herauszugebendes Blatt sei eine Wochenschrift, die den Katholiken mit den wichtigern Tagesereignissen, welche auf Religion und sittliches Leben Bezug haben, bekannt machen, kirchlichen Sinn in ihm erwecken und nähren soll, und zwar durch dahin zielende Mittheilungen aus dem Kreise der täglichen Erfahrung und der Geschichte, durch Abhandlungen in populärer Form — aus Dogmatik, Moral, Exegese — über Kirchengebräuche, Schulwesen, durch moralische Erzählungen und Gedichte."

„Unser nie zu verletzender Grundsatz ist — streng Katholicität und Freisinnigkeit im edelsten Sinne des Wortes."

Die Du-Mont-Schauberg'sche Buchhandlung in Cöln hat den Verlag dieses Blattes übernommen, und alle Beiträge für dasselbe werden honorirt.

Dreißig kurze Frühpredigten über die Erziehung der Kinder von Seiten der Eltern, nebst einer Predigt am Communiontage der Kinder. Von J. H. van de Kamp, Pfarrer zu Qualburg. Zum Besten der Armen. Münster 1842. In Commission der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

Wir haben früher die Betrachtungen über die in der Leidensgeschichte vorkommenden Personen des Herrn van de Kamp unsern Lesern empfohlen. Auch über diese Frühpredigten können wir uns günstig aussprechen. Wir empfehlen dem Verfasser aber immer zu beherzigen, daß er meistens nur zu ungebildeten Leuten spricht, daß er demnach kaum populär genug sich ausdrücken könne. Zwar ist Alles, was der Verfasser sagt, an sich klar und verständlich, aber dem gemeinen Manne macht man nur dann etwas klar, wenn man es ihm in Bildern, Gleichnissen, Parabeln, Beispielen zur Anschauung bringt. Die heilige Schrift ist darin Muster.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Mittheilungen aus Maimonides über das Studium der Mischna.

Von L. Haymann, israelitischem Privatgelehrten zu Bonn.

Diese Abhandlung des berühmten Maimonides wurde stets als die Haupteinleitung in alle talmudischen Wissenschaften betrachtet, so daß der schätzbarste Theil der jüdischen Nation bis auf unsre Tage stets ihre Norm darin fand. Sie bildet die hauptlitterarische Uebersicht fast aller jüdischen postcanonischen Disciplinen. Man betrachtete sie von jeher als ein für sich bestehendes Ganzes, aus welchem man die Art und Weise kennen lernt, wie das Gesetz sich fortgepflanzt, so wie auch die, durch welche es von 1500 v. Chr. bis 250 n. Chr. und von da weiter bis zum 13. Jahrhundert, in welchem der berühmte Verfasser lebte, erhalten wurde. Auch ist dieselbe mit einer kritischen Genauigkeit geschrieben, daß sie für alle Archäologen der hebräischen Sprache und Wissenschaften gewiß ein desideratum ist. Einzelne Stellen, welche ein weniger allgemeines Interesse in Anspruch nehmen, lassen wir indessen hier nicht abdrucken.

Diese Abhandlung wurde auch 1838 zu Prag vom Herrn Dukas in jüdischen Lettern veröffentlicht. Schon früher hatte sie Pocock in einer lateinischen Uebersetzung aus dem arabischen Original der gelehrten Welt mitgetheilt.

Wisse, zu allen Geboten, welche Gott dem Moses mittheilte, fügte er auch die nöthigen Erklärungen bei. Erst theilte er ihm das Gebot im Allgemeinen mit und dann alle darauf sich beziehenden Einzelnheiten.

Im 40. Jahre im 11. Monate, nämlich im Monate שבט, versammelte er das Volk und sagte: Die Zeit meines Sterbens naht heran; sollte einer unter euch sein, der eine Lehre vergessen hätte, kann er mich fragen, will ich sie ihm wiederholen; wer Zweifel über eine Lehre hat, dem will ich sie lösen,

wie es heißt: Moses fing an die Lehren zu erklären. 5 Mose 1, 5. So heißt es auch im ספרי: Wer eine Lehre vergessen hat, soll kommen, ich will sie wiederholen; wer eine Erklärung bedarf, dem will ich Erklärung geben. Die Erläuterungen und Auseinandersetzungen der Gebote geschahen von dem Neumonde des שבט bis 7 Tage in אדר.

Nahe vor seinem Tode schrieb er die Lehren in Rollen auf, von בראשית bis לעיני כל ישראל. 13 solcher Rollen ließ er machen, für jeden Stamm nämlich eine, damit sie sich darnach richten und die Gesetze befolgen sollten, und eine gab er den Leviten.

Um Mittage des 7. Tages in אדר bestieg er den Berg, wie die Ueberlieferung es genau bestimmt. Was sich nachher zutrug, nennen wir in unsrer Sprache Tod, weil wir ihn dann vermißten und er dann zu einem höhern geistigen Grade überging, so wie unsre Weisen Sotah 13 Spalte 2 es lehren. Es heißt nämlich: „Moses starb nicht, sondern er entfernte sich zu einer höhern, himmlischen, geistigen, unaufhörlichen Wirkung.“ Darüber wäre viel zu sprechen; es ist aber hier der Ort nicht dazu.

Als er (nachdem er dem Josua Alles mitgetheilt hatte) auf diese Weise todt war, überdachte Josua mit seinen Zeitgenossen die Gegenstände, die er oder einer von den Aeltesten von Moses mitgetheilt bekommen hatten, worüber kein Streit, auch kein Zweifel obwalten konnte, weil Alles klar und gewiß in ihrem Gedächtnisse war. Gegenstände, die aus einem vorhergehenden folgten, worüber jedoch sie keine Erläuterung von Moses gehört hatten, erläuterten sie durch Vernunftgründe, nämlich durch die auf dem Berge Sinai mitgetheilten 13 Grundsätze, womit die Schrift erklärt wird. Bei einigen dieser Lehren, welche man auf diese Weise erläuterte, fiel keine Streitigkeit vor. Sie wurden also von Allen einstimmig angenommen. Bei andern waren getheilte Meinungen, wo jeder seine Gründe vorbrachte. In einem solchen Falle entschied immer die Mehrheit, wie dieses die Schrift ausdrücklich befiehlt, indem es heißt, 2 Mos. 23, 2.: „Zur Mehrheit soll man sich hinneigen.“

Wisse, daß sowohl bei der Auseinandersetzung der Schrift, als auch bei den Folgerungen daraus durch die 13 Grundsätze, die Prophezeihung kein Gewicht haben kann, und was Josua und Pinchas auf dem Wege des Urtheilens beschließen konnten, haben auch Rabina und Rab Aschi gekonnt. Der Vorzug des Propheten und sein Wirkungskreis bei dem Gebote ist,

wenn du mich darüber fragst, so wahr ich lebe, eines von den wichtigsten Hauptgrundsätzen, worauf sich die Religion stützt. Meiner Einsicht nach ist es hier am rechten Orte, diesen Grundsatz zu besprechen, was aber nicht eher geschehen kann, als bis wir die Ansicht erlangt haben über das Verhältniß der Prophezeiung zum Propheten, wie nämlich die Prophezeiung als eine wahre sich kann nachweisen lassen, was ebenfalls sehr wichtig ist.

Viele von dem gemeinen Haufen und selbst Gebildete irrten sich und glaubten, daß man Niemanden für einen Propheten halten könne, bis er ein ausgezeichnetes Wunder verrichtet habe, wie z. B. Elihu gethan hat, daß er das Kind der Wittwe wieder lebendig machte, oder wie Elischa es gethan hat. Dieses aber ist nicht wahr. Was diese beiden und andere Propheten gethan haben, thaten sie nicht, um ihre Prophezeiung zu bestätigen; diese wurden schon früher bestätigt. Sie thaten es bloß für sich selbst und Gott vollbrachte ihren Willen, weil sie ihm nahe waren, wie er dem Frommen es zusicherte. Hiob 22, 28.: „Was du beschließest, das gelingt dir.“ Die Prophezeiung an und für sich bestätigt sich durch das, was wir weiter angeben werden. Hier will ich nur erst bemerken, daß ein Hauptgrundsatz unsrer Religion auf Folgendem beruht, daß es nämlich zweierlei Propheten gibt, nämlich diejenigen, welche im Namen eines Götzen prophezeien, und jene, die im Namen des wahren Gottes ihre Prophezeiungen verkünden. Von dieser ersten Klasse finden wir 2 Gattungen:

1) Daß Jemand aufsteht und sagt: dieser oder jener Stern deutete mir an, ihm auf diese oder jene Weise göttliche Ehre zu erweisen, oder auf diese oder jene Art ihn anzubeten. Er werde das Gebet erhören, oder der Prophet überredet Menschen, dem Baal oder sonst einem Götzen zu dienen und bemerkt dabei, dieses Götzenbild habe ihm dieses bekannt gemacht und aufgetragen, seinen Dienst so oder so anzuordnen, wie die Baalpropheten oder jene bei der Linde es machten, die 1 Kön. 18, 19. erwähnt werden.

2) Daß er sagt, Gott selbst habe ihm befohlen, diesem Götzenbilde zu dienen, oder die Kraft eines himmlischen Körpers auf irgend einen Gegenstand als herabwirkend zu verkünden, und habe ihm zugleich etwas von der Art und Weise mitgetheilt, wie die Anbeter dieses Götzen verfahren sollen.

Dieser also gehört zur Klasse der Götzenpropheten. Wenn wir nun von einem solchen Propheten hören, daß er sein Unwesen treibt, und es sind nach der Vorschrift des Gesetzes 2

Zeugen da, die es bestätigen, so hat er sein Leben verwirkt, wie es ausdrücklich heißt 5 Mos. 13, 6.: der Prophet oder Träumer soll getödtet werden Wir haben hier keine Rücksicht darauf zu nehmen, daß er sich für einen Propheten ausgibt, wir dürfen auch in einem solchen Falle nicht einmal ein Zeichen verlangen, und selbst wenn er zur Bestätigung seiner Prophezeiung, welche keinen Grund in der Schrift hat, Wunder ausführen möchte, würde er dennoch den Tod verdienen, weil Gott diese Wunder nur darum ausführen ließe, um diese Leichtgläubigen zu prüfen, so wie die Schrift sich hierüber ausspricht: „Gott will euch bloß prüfen.“ Auch hat der Verstand, welcher sein Zeugniß verwerfen muß, hier mehr Gewicht, als das Auge, welches es sieht; denn es ist allen Verständigen klar, daß man außer dem einzigen Wesen, welches alles Erschaffene hervorbrachte, Niemanden göttliche Ehre erweisen darf. Und von jenen, die im Namen des wahren Gottes prophezeien, finden wir ebenfalls zwei Klassen:

1) Daß Jemand im Namen Gottes prophezeit, dem Volke befiehlt, an Gott zu glauben und ihm zu dienen und auch die Lehre verbreitet, daß Gott ein Gebot den übrigen Geboten hinzugefügt, oder sie um eines vermindert hat. Ob übrigens der Prophet etwas, was ausdrücklich in der Schrift steht, oder was bloß in der Ueberlieferung vorkommt, um etwas vermehrt oder vermindert, das macht keinen Unterschied. Wenn er z. B. vorgibt, Gott habe ihm geoffenbart, daß das Gebot des Genusses der neuen Pflanzungen ערלה nur auf 2 Jahre oder gar auf 4 Jahre bestimmt sei, wo es in der Schrift ausdrücklich heißt 3 Mos. 19, 23: „3 Jahre sei sie euch als Vorhaut anzusehen und darf nicht genossen werden;“ oder daß er in der Ueberlieferung etwas veränderte, selbst wenn er das Buchstäbliche der Schrift für sich hätte; wenn er z. B. die Lehre verbreitete, 5 Mos. 25, 12: „Du sollst ihr die Hand abhauen“ sei buchstäblich zu verstehen, und nicht, wie es die Ueberlieferung meint, das Strafgeld des Beschämenden damit gemeint sei, und dieser Ansicht eine Prophezeiung unterlegen möchte, daß nämlich Gott ihm befohlen habe, dieses Gebot wörtlich auszulegen, so hat dieser ebenfalls sein Leben verwirkt; denn er ist ein falscher Prophet, und verbreitet Lehren von Gott, welche er nicht von ihm vernommen.

Wir können auch hier keine Wunder und Zeichen berücksichtigen; denn der Prophet Mose, der der ganzen Welt seine Wunder zeigte, und wo uns der Glaube an ihn eingeprägt wurde, 2 Mos. 19, 9: „Auch an dich werden sie immer

glauben" sagte uns bereits im Namen Gottes, daß außer dieser bestehenden Lehre keine andre von Gott kommen werde, worauf auch die Schrift 5 Mos. 30, 12. hindeutet: „Sie ist nicht im Himmel;" daß nämlich keine andre mehr im Himmel zu finden sei; ferner heißt es daselbst: „Sie ist in deinem Munde und in deinem Herzen, sie auszuüben." Sie ist in deinem Munde, deutet auf die Ueberlieferung; sie ist in deinem Herzen, deutet auf die Urtheile, welche man durch Nachdenken folgert. Auch heißt es 5 Mos. 13, 1: „Du sollst Nichts hinzusetzen und Nichts abbrechen;" folglich dürfen wir auch auf keinen Fall auf diese oder jene Art etwas ändern. So lehren es auch die Talmudisten. Megillah II. Kein Prophet darf von nun an eine Neuerung machen.

Da wir nun wissen, daß er etwas Falsches vorbrachte, und von Gott etwas verbreitete, was er nicht gesagt hat, so verdient er den Tod, wie es heißt 5 Mos. 18, 20: „Der Prophet, der den Frevel begeht, in meinem Namen zu verkünden, was ich ihm nicht befohlen habe, oder etwas im Namen andrer Götter verkündigt, soll getödtet werden."

2) Daß Jemand kommt, Leute versammelt um Gott zu dienen, seine Gebote einschärft, und verordnet, daß man sie ohne Zusätze und ohne Verminderung befolgen soll, so wie Malachias als der letzte der Propheten, Mal. 3, 22, ausgesprochen hat: „Gedenket der Lehre meines Knechtes Mose" u. s. w. und denjenigen Belohnungen versprochen hat, welche sie genau beobachten, oder jenen mit Strafen droht, welche sie übertreten, wie es Jesaias, Jeremias, Ezechiel u. A. gethan haben, Manches aber gebietet, und Manches verbietet, was keinen Grund in der Schrift hat, wie z. B. wenn Jemand befiehlt, mit einer Stadt oder einer ganzen Nation Krieg zu führen, wie Samuel es dem Saul mit Amalek zu thun befahl, oder von einer Schlacht abhält, wie Elischa den Jehoram abhielt, das aramäische Heer zu schlagen, welches nach Schamron kam, oder etwas Aehnliches nicht erlaubt, wie Jesaia nicht erlaubte, das Wasser in das Innere der Stadt zu leiten, oder wie Jeremias den Israeliten verbot, nach Palästina zu gehen, u. A. M.

Wenn nun ein Prophet etwas Aehnliches thut, müssen wir es einer genauen Prüfung unterwerfen. Ist es uns dann einleuchtend geworden, müssen wir ihm in Allem gehorchen. Wer ein solches Gebot übertreten hat, wird durch den Himmel gerichtet werden, wie es von einem, der die Gebote des Propheten übertritt, ausdrücklich heißt; 5 Mos. 18, 19: „Von dem

will ich es fordern." Ist aber diese Lehre uns nicht einleuchtend geworden, daß also sie sich nicht bestätigt, so wird dieser Prophet ebenfalls mit dem Tode bestraft.

Die Beweisgründe für die Wahrheit der Aussage eines Propheten sind folgende: Wenn sich Jemand prophetischen Geist zuschreibt, und wir wissen, daß er fähig dazu ist, daß er nämlich Einer ist von den weisen, gelehrten, religiösen und enthaltsamen Männern, überhaupt Einer, welcher sittliche Eigenschaften hat, wie dieses ausgemacht ist, daß die Gabe der Prophezeiung nur einem reichen, starken und gelehrten zu Theil wird *). Wenn also der Prophezeiende diese zur Prophezeiung erforderlichen Eigenschaften besitzt, und uns Sachen wiederholt, welche Gott bereits angeordnet hat, und Versicherungen für die Zukunft gibt, so wissen wir, wenn alle seine Prophezeiungen eingetroffen, daß er Wahrheit verkündet hat. Hat er aber gelogen, oder ist nur ein einziger Ausspruch nicht in Erfüllung gegangen, so wissen wir, daß er ein falscher Prophet ist.

In Betreff der Prüfung eines solchen Gegenstandes heißt es auch so in der Schrift 5 Mos. 18, 28: „Wirst du aber in deinem Herzen sprechen: Welches Wort der Ewige nicht gesprochen hat?" Wenn der Prophet im Namen des Ewigen etwas verkündet und es geschieht nicht, so hat der Ewige dieses Wort nicht gesprochen.

Wenn er übrigens einmal oder zweimal wahrspricht, können wir ihm deshalb noch nicht unbedingt glauben, sondern wir müssen die Sache dahin gestellt sein lassen, bis wir für die Wahrheit seiner Prophezeiungen mehr Beweise bekommen. Daher heißt es bei Samuel, als nämlich es bekannt wurde, daß Alles eintraf, was er vorhersagte: „Ganz Israel erkannte, daß Samuel ein glaubwürdiger Prophet des Ewigen sei." 1 Sam. 3, 20. weil Nichts bei ihnen vorfiel, worüber sie den Propheten befragten. Wäre dieses nicht bei allen Verhältnissen

*) Die meisten Ausleger verstehen die zwei Eigenschaften גבור ועשיר uneigentlich גביר nämlich, der seine Leidenschaften überwindet, und עשיר, wer genügsam ist, so wie die Auslegung sich findet in der Mischna in Abath, wo auf die Frage: Wer ist ein Held? geantwortet wird: der seine Leidenschaften bezwingen kann, und auf die Frage: Wer ist reich? geantwortet wird, der mit seinem Theile zufrieden ist. — Diese zwei Eigenschaften, in diesem Sinne aufgefaßt, machen den Menschen zum Weisen und fähig zu göttlichen Eingebungen.

gebräuchlich gewesen, so hätte Saul sich gewiß nicht wegen einer verlornen Sache an ihn gewendet.

Es ist gar kein Zweifel, daß es so war; denn Gott gab uns die Propheten als Ersatz für die Sterndeuter, Beschwörer und Zauberer, damit wir die Propheten sowol im Allgemeinen als auch über einzelne Gegenstände zu Rathe ziehen, und sie uns künftige Dinge mit Wahrheit vorhersagen, wogegen die Vorhersagungen der Zauberer manchmal unwahr sind, wie es heißt 5 Mos. 18, 4: „Jene Völker, die du vertreibst, hören allerlei von den Beschwörern und Zauberern, dir aber hat der Ewige Solches nicht beschieden, sondern einen Propheten aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird er dir stellen.“ Daher heißt auch der Prophet רואה, weil er in die Zukunft schaut, bevor es geschieht, wie es heißt 1 Sam. 9, 9: „Einen jetzigen Propheten nannte man ehedem Seher.“

Es könnte aber Jemand die Einwendung machen, wenn das Eintreffen der Vorherbestimmungen den Beweis der wahren Prophezeiung geben soll, so könnten ja Zauberer und Sterndeuter auch für Propheten gehalten werden; denn wir sehen ja täglich, daß auch diese Sachen vorausbestimmen, welche ebenfalls eintreffen? — Dieses ist auch wirklich ein wichtiger Umstand, der erklärt zu werden verdient, damit der Unterschied zwischen einem wahren und falschen Propheten einleuchtend werde.

Ich behaupte, daß alle Zauberer, Sterndeuter und dergl. Leute wohl etwas Zukünftiges vorhersagen können; es trifft aber nicht immer ein. Dies ist eine Sache, von der wir uns anschaulich überzeugen können. Der Vorzug des Einen vor dem Andern besteht bloß darin, daß Einer weniger lügt als der Andre; daß aber ihre Vorherbestimmungen immer und in allen einzelnen Theilen eintreffen sollen, ist durchaus nicht möglich.

Die Ahnungskünstler selbst rühmen sich auch nicht damit, daß Alles eintrifft, was sie sagen; z. B. sie prophezeien, das Jahr wird trocken sein, und es regnet ein wenig, oder sie verkünden, morgen bekommen wir Regen; indessen geschieht dies erst zwei Tage nachher, und Andres mehr. Bei einem Vielwissenden und in den über diesen Gegenstand verfaßten Schriften wohl Bewanderten kann dieses der Fall sein. Diesen Sinn haben die Worte des Propheten Jesaias 47, 13, welche er an die Babylonier richtet: „Mögen sie auftreten die Betrachter des Himmels und die Sterndeuter und dich von den Gefahren retten durch das Wenige, was sie prophezeiten,“ יעמדו נא ויושיעך וגו׳ מאשר יבאו עליך wobei die Talmudisten bemerken, מאשר ולא כלאשר, d. h. nur von dem Wenigen,

was sie vorherbestimmen, aber nicht von Allem; denn Alles können sie nicht vorherbestimmen. Bei den wahren Propheten trifft bis zum geringsten Umstande Alles ein, was sie im Namen Gottes verkünden; daher können wir auch, wenn etwas nicht in Erfüllung geht, gleich wahrnehmen, daß er blos Lügen verbreitet hat, wie es auch heißt 2 Kön. 10, 10: „Von Gottes Wort fällt Nichts zur Erde," d. h. Alles, bis auf das Geringste, geht in Erfüllung, und dieses meint auch Jeremias, wenn er von den Träumern, welche vorgeben, daß ihnen auf eine prophetische Weise in Träumen die Zukunft gezeigt wird, Jer. 23, 21. auf folgende Weise sich ausspricht: „Der Prophet, welcher träumt, spricht blos einen Traum, jener aber, der mein Wort spricht, der spricht Wahrheit. Was soll das Stroh unter dem Getreide, spricht der Herr."

Die Weisen erklären diese Stelle im Jeremia folgender Maßen: Die Prophezeiung ist ganz wahr, und enthält nicht die mindeste Lüge, wie das Getreide, welches von aller Spreu gereinigt ist. Träume hingegen und ähnliche Erscheinungen von den Zauberern sind größtentheils Lügen, enthalten nur zuweilen etwas Wahrheit, wie das Stroh, in welchem man zuweilen ein Körnchen Getreide findet. Ferner sagen die Talmudisten, Berachoth 55: „So wie man kein Getreide ohne Stroh findet, so ist kein Traum ohne gleichgültige Dinge."

Jetzt bleibt uns noch ein Kapitel zu erklären übrig, wenn nämlich ein Prophet eine Landesplage prophezeit oder daß es Hagelsteine regnen werde u. s. w., die Sache aber nachher sich nicht bestätigt, vielmehr der Himmel sich erbarmt, und dem Lande seinen Segen zu Theil werden läßt, so kann man diesen keinen falschen Propheten nennen, und ihn zum Tode verdammen, weil Gott das Vorhergehende nicht in Erfüllung gehen ließ, denn es ist möglich, daß die Leute ihre Vergehungen bereut und von ihren Sünden nachgelassen haben, oder daß Gott aus Langmuth die Strafe zurückhält bis zu einer andern Zeit, wie wir dies bei Achab finden, wo Gott durch den Propheten Elihu sagen ließ 1 Kön. 21, 29: „Ich will das Unglück nicht zu seinen Zeiten, sondern zu den Zeiten seines Sohnes bringen," oder Gott kann sich ihrer erbarmt haben wegen vorhergegangener guter Werke. Wenn aber Jemand Gutes prophezeit, wenn er z. B. verkündet, dieses Jahr wird friedlich sein, und es brechen Kriege aus, oder er verkündet, daß es in diesem Jahre regnen und überhaupt das Jahr gesegnet sein wird, und es ist Hunger und Noth eingetreten, so wissen wir, daß er ein falscher Prophet ist. Von einem solchen

Propheten heißt es in der Schrift 5 Mos. 18, 22: „Er hat mit Muthwillen gesprochen; du brauchst dich nicht vor ihm zu fürchten," d. h. seine Gelehrsamkeit, seine Religiösität und seine Weisheit darf dich nicht abhalten, Hand an ihn zu legen, da er sich erfrechte, im Namen Gottes etwas Unwahres zu sagen; denn wenn Gott durch einen Propheten etwas Gutes verkünden läßt, bleibt es nie unerfüllt, damit sich die Menschen überzeugen sollen, daß die Prophezeiung sich bestätigt.

Denselben Grundsatz stellen die Talmudisten auf in Berachoth S. 7, nämlich: „Was Gott zum Guten beschlossen hat, selbst wenn es an eine Bedingung geknüpft wäre, bleibt es dennoch nicht unerfüllt;" daß aber Jacob selbst dann sich noch fürchtete, als Gott bereits versprochen hatte, ihm beizustehn, hat nach den Talmudisten folgende Bewandniß. Er fürchtete nämlich, vielleicht würde irgend eine seiner begangenen Sünden ihm den Tod herbeiführen; denn auch, wenn Gott Gutes verspricht, haben doch, wenn die Zahl der Sünden gar zu stark ist, die Sünden das Uebergewicht und das Gute geht nicht in Erfüllung. — Jedoch ist dieses nur der Fall, wenn Gott dem Propheten selbst für seine eigne Person etwas zusagt; verkündigt er ihm aber etwas für das Volk, so bleibt der Ausspruch, wenn er zum Guten ist, niemals unerfüllt, weil es sonst nicht möglich wäre, die Wahrheit einer Prophezeiung einzusehen. Und Gott selbst sagt uns in der Schrift, daß ein Prophet dadurch bestätigt werde, wenn seine Prophezeiungen eintreffen.

Darauf deutet auch Jeremias hin in seinem Streite mit חנניה בן עזור; denn Jeremias prophezeite Uebels. Er sagte nämlich, die Stadt wird dem Nebucadnezar in die Hände fallen und der Tempel wird zu Grunde gehen. Chananjah hingegen sagte: die Geräthe werden wieder zurückkommen nach Jerusalem. Als sie nun darüber stritten, sagte Jeremias zu ihm: Wenn auch Nebucadnezar die Stadt nicht einnehmen wird, und die Geräthe zurückkommen werden, so schlägt dieses doch meine Prophezeiung nicht nieder; denn es ist möglich, daß Gott sich erbarmen wird; wenn aber deine Aussagen nicht in Erfüllung gehen werden, ist dieses ein Beweis, daß du ein Lügenprophet bist. Deine Prophezeiung kann sich nicht eher bestätigen, bis alle deine Versicherungen eingetroffen sein werden.

Wenn nun die Wahrheit eines Propheten nach den angegebenen Merkmalen bestätigt wurde, und er auch einen bedeutenden Ruf sich verschafft hat, wie z. B. Elihu und Samuel sich ihn verschafft haben, so kann ein solcher Prophet

Manches thun, was Andre nicht thun können; wenn er nämlich ein Gebot der Schrift aufhebt, oder etwas Verbotenes blos für den Augenblick zu thun erlaubt, so ist es Pflicht für uns, ihm zu gehorchen, und seine Befehle zu vollziehen. Wer ein solches von ihm angeordnetes Gebot übertritt, wird durch den Himmel gerichtet, nur darf sich das Gebot nicht auf Götzendienst erstrecken; denn es ist im Talmud ausdrücklich angeordnet, (Sanhedrin 30) „Was ein Prophet befiehlt, selbst wenn er einige Gebote der Schrift aufhebt, mußt du befolgen, Götzendienst aber ist ausgenommen.“

Auch darf dieses nur sein eine Aufhebung auf eine kurze Zeit. Er darf aber nicht verordnen, daß Gott befohlen habe, dieses Gebot für immer aufzuheben; wenn man also den Propheten, wenn er ein Gebot aufhebt, darüber befragt, muß er antworten: Es geschieht blos für den jetzigen Augenblick, wie es die Zeit erfordert, wie Elihu auf dem Berge Carmel (1 Kön. 18, 33.) ein Opfer außer Jerusalem brachte, wo doch der Tempel in Jerusalem bestand, eine Handlung, durch welche ein Andrer sein Leben verwirkt hätte, wie das göttliche Gesetz ausdrücklich es bestimmt mit den Worten; 5 Mos. 12, 13: „Hüte dich, daß du deine Ganzopfer nicht überall mir darbringst, wer dies dennoch thut, wird vertilgt,“ und wie es von einem solchen anderswo heißt, 3 Mos. 17, 4: „Das Blut, welches er vergossen, soll ihm zur Blutschuld gerechnet werden. — Hätte man damals, als Elihu dieses Opfer darbrachte, ihn gefragt, ob es für immer erlaubt sei, so würde er geantwortet haben: für immer sei es keineswegs erlaubt, es sei diesmal blos in der wichtigen Absicht geschehen, um die Lügenhaftigkeit der falschen Propheten an den Tag zu legen.

Eben so befahl Elischa, als er den Krieg mit Moab zu führen verordnete, alle Fruchtbäume zu fällen, wie er sagte, 2 Kön. 3, 19: „Fällt jeden guten Baum,“ ungeachtet doch Gott dieses ausdrücklich verbot. Es heißt ja, 5 Mos. 20, 19: „Du sollst die Bäume nicht verderben und mit der Axt daran fahren, weil du Früchte davon genießen kannst.“ Hätte man den Elischa damals gefragt, ob dieses Gebot aufgehört habe, so hätte er gewiß geantwortet: „Es ist nicht erlaubt, es geschieht blos, weil es die jetzige Zeit erfordert“.

Damit nun bei allen Geboten dies klar werde, will ich ein Beispiel anführen; wie z. B. ein Prophet, von dessen Aechtheit wir durch die angegebenen Merkmale überzeugt wurden, am Sabbat zu uns sagen möchte, daß wir an diesem Tage uns sämmtlich aufmachen, Feuer anzünden, Kriegswerkzeuge

verfertigen, uns zum Kriege rüsten und mit den Bewohnern einer gewissen Stadt Krieg führen sollen, so wäre es Pflicht für uns, ohne Umstände zu gehorchen, und sogar mit Liebe und Eifer alles dieses zu thun, wenn auch gewöhnlich das Feueranzünden, Kriegführen und Arbeiten am Sabbat untersagt ist, und dafür, daß wir Folge geleistet, hätten wir nicht nur keine Strafe, sondern vielmehr nur eine Belohnung zu erwarten. In Bezug auf das Gehorchen des Propheten sagt uns die Schrift ausdrücklich, 5 Mos. 18, 15: „Einen Propheten aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird euch Gott geben, dem ihr gehorchen sollt", und die Ueberlieferung sagt uns, daß wir in allen Stücken dem Propheten gehorchen müssen, ausgenommen, wenn er uns befiehlt einem Götzen zu dienen, oder einem Stern zu räuchern, wodurch er sein Leben verwirkt hat und wir ihm nicht gehorchen dürfen.

Wenn z. B. ein Greis denken möchte, er sei bereits im Alter vorgerückt, und habe nie ein Gebot übertreten, im Kriege könne er nichts beitragen, und auf das Arbeiten am Sabbat sei die Strafe der Steinigung gesetzt, so würde er damit gegen den göttlichen Willen handeln und durch den Himmel gerichtet werden. Dieses meint auch die Schrift, wenn sie sagt: Derjenige, welcher nicht befolgen wird, was man in meinem Namen sagt, den will ich heimsuchen. 5 Mos. 18, 19.

Wenn aber der Prophet anderseitig uns anordnen möchte, daß die Länge, welche man am Sabbat gehen darf, 2000 weniger eine Elle oder eine Elle mehr sei, wo wir doch aus der göttlichen Vorschrift wissen, daß diese Länge grade 2000 Ellen beträgt, und er die Sache nicht durch einleuchtende Schlüsse erweisen würde, sondern sie nur als eine Prophezeiung vorgebe, so wissen wir gleich, daß er ein falscher Prophet ist, und ebenso verhält es sich mit allen Geboten, die man in der Schrift findet, und der Prophet etwas Widersprechendes verordnet.

Dieser Grundsatz ist der Schlüssel zu diesem Gegenstande, und dadurch allein unterscheidet sich der Prophet von andern Menschen in Hinsicht der Gebote; hinsichtlich dessen aber, was man durch Schlüsse und Folgerungen herausbringen kann, ist er allen andern Weisen gleichgestellt, welche die Gabe zu prophezeien nicht besitzen; wenn also ein Prophet eine Meinung aufstellt, und ein Andrer stellt ebenfalls eine auf, und der Erstere beruft sich darauf, daß Gott selbst seinen Grund für wahr anerkannt habe, brauchen wir ihm nicht zu glauben; wenn 1000 Propheten, wie Elihu und Elischa eine Meinung aufstellten,

und 1001 Gelehrte einer andern Meinung sind, so müssen wir uns nach der Mehrheit richten, und der Beschluß wird nach 1001 Gelehrten, nicht nach den 1000 Propheten gefaßt.

So sagten auch die weisen Gottesgelehrten: Wenn Josua, der Sohn des Nun, mit seinem eignen Munde es gesagt hätte, würden wir ihm nicht gefolgt haben. Sie sagten auch ferner, Jebamoth 102: Wenn der Prophet sagen möchte, man darf mit einem מנעל (Schuhe) die Ceremonie der חליצה verrichten, können wir ihm gehorchen; wenn er aber sagt, wir können diese Ceremonie auch mit einem סנדל (Sandal) verrichten, dürfen wir ihm nicht gehorchen*). Dadurch wollten sie andeuten, daß wir auf dem Wege der Prophezeiung nicht befugt seien, weder das Geringste hinzuzufügen noch abzubrechen, wie es heißt 5 Mos. 30, 12: „Sie ist nicht im Himmel." Gott erlaubte uns nicht von den Propheten zu lernen, nur von den Weisen und den gründlich Gelehrten; denn es heißt nicht, du sollst zu dem Propheten kommen, welcher dann sein wird, sondern du sollst zu den Priestern, Leviten und Richtern kommen, welche zu dieser Zeit sein werden. 5 Mos. 17, 9. Die Weisen sprechen gar viel über diesen Gegenstand; das Gesagte aber ist das Wahre.

Als nun Josua alt wurde und sterben sollte, lehrte er den Aeltesten, was er von der Ueberlieferung empfangen hatte, und auch dasjenige, was zu seiner Zeit durch Schlüsse gefolgert wurde, wo nämlich keine Streitigkeit dabei vorfiel; Gegenstände aber, wobei Streitigkeiten Statt fanden, wurden von diesen Aeltesten nach der Mehrheit entschieden. Von diesen heißt es auch Jos. 24, 31: Zur Zeit der Aeltesten, welche noch lange nach Josua lebten.

Die Aeltesten dieser Zeit trugen alles dieses den Propheten vor und diese lehrten es wieder weiter; es gab keine Zeit, wo man nicht durch Prüfungen und Schlüsse Neues gefolgert hätte. Jedes Zeitalter legte die Lehren des Vorhergegangenen den Prüfungen zum Grunde, woraus sie sich belehrten und neue Folgerungen zogen. Die überlieferten Hauptgrundsätze bestritten sie nicht, bis die Zeit der großen Synode kam, welche aus Chagai, Zacharia und Malachias, Daniel, Mischael und Azaria, Esra dem Schreiber, und Nehemia, Mardochai und Zerubabel,

---

*) מנעל ist ein gewöhnlicher Schuh, welcher den Fuß ganz bekleidet; סנדל hingegen ist blos eine Sohle, welche mit Riemen an dem Fuß befestigt ist.

der Sohn des Schaalthiel bestand, wozu sich noch andre von den Aeltesten gesellten und die Zahl von 120 ausmachten. Diese untersuchten die Religionsgegenstände, so wie ihre Vorgänger, und machten Verordnungen und Einrichtungen. Der letzte von diesen ist der Erste, den die Mischna erwähnt, nämlich Simon der Fromme, welcher zu damaliger Zeit Hohepriester war.

So kam die Zeit, wo der heilige Lehrer lebte, der hervorragendste Mann seines Zeitalters, ein Mann, bei welchem alle edlen Eigenschaften zu finden waren, weswegen ihm auch das Glück zu Theil wurde, daß seine Zeitgenossen ihn vorzugsweise den heiligen Lehrer nannten, Sein Name war Jehuda, er stand sowohl in Hinsicht der Gelehrsamkeit als des Ranges sehr hoch, wie die Talmudisten von ihm sagen, Gittin 59: „von Moses bis Rabbi fanden wir nicht Gelehrsamkeit und hohen Rang vereint." Er war auch höchst fromm, demüthig und enthaltsam von irdischen Vergnügungen, wie der Talmud sagt, Sotha 49: „Mit Rabbi schwand Demuth und Gottesfurcht." Er verstand die hebräische Sprache besser als Andere, so daß seine Schüler manche Ausdrücke, welche ihnen in der h. Schrift dunkel waren, von seiner Dienerschaft lernten. Dieses finden wir sehr oft im Talmud. Er besaß auch ein unermeßliches Vermögen und viel Macht, wie die Talmudisten uns berichten. Baba Mezia 64, 65, war sein Stallmeister reicher, als König Saphoras. Er überstrahlte auch alle Gelehrten und sammelte alle Gesetze, die Aussprüche der Weisen und alle streitigen Fälle von Moses bis auf seine Zeit herab.

Er selbst war Einer von denen, welche die Lehre in grader Linie herab mündlich empfangen hatten; denn er empfing sie von seinem Vater Simon, der sie von seinem Vater Gamaliel empfing. Gamaliel empfing sie von Simon, und dieser empfing sie von Hillel, Hillel empfing sie von Schamaiah und Abdalion; diese von Simon, dem Sohne Schotachs, und Jehuda, dem Sohne Tabai's, dieser von Josua, dem Sohne Berachias und Nitai, dem Arbeliden, dieser von Jose, dem Sohne Joesers und Jose, dem Sohne Cochnans, dieser von Antigones, dem Sochoiden, dieser von Simon dem Gerechten, dieser von Esra, dieser von Baruch, dem Sohne Nehriah's und dieser von Jeremias *). Dieser hatte es ohne Zweifel von den frühern Pro-

*) In der Einleitung von dem Buche יד החזקה heißt es: Jeremias von Zephanias, Zephanias von Habakuk, Habakuk von Nahum,

pheten, diese von den Aeltesten, diese von Josua, und dieser von Moses.

Als nun Rabbi Jehuda alle Meinungen zusammengefaßt hatte, fing er an, die Mischna zu verfassen, welche die Erläuterung aller in der Schrift vorkommenden Gebote enthält, nämlich jene, die sie in grader Linie überliefert bekommen von Mose, und auch die, welche man durch Folgerungen festgestellt hat, die nicht bestritten worden sind, so wie auch jene, bei welchen die Ansichten getheilt waren; und die verschiedenen Meinungen wurden auch angemerkt, daß nämlich Dieser so, der Andre anders sich mit seinen Gründen ausgesprochen habe.

Wenn ein Einziger eine von Mehreren angenommene Meinung bestritt, wurde sowohl die Ansicht des Einzelnen, als auch die von Mehreren aufgeschrieben, welche in Adaioth 61 erwähnt ist, und welche ich auch später anführen werde.

Einen Hauptgrundsatz muß ich noch erwähnen. Es könnte nämlich Jemand sagen: Wenn die Auslegung der Schrift von Jemand überliefert wurde, wie wir es im Talmud finden, nämlich die ganze Schrift im Allgemeinen sowohl, als auch im Einzelnen, und ihre kleinsten Bestimmungen also auf dem Berge Sinai erklärt worden sind, was sind denn die einzelnen Gesetze, wobei es ausdrücklich heißt: Sie sind dem Moses allein auf dem Berge Sinai überliefert worden, הלכה למשה מסיני? — das ist ein Grundsatz, der jetzt erörtert zu werden verdient.

Die Auslegungen, welche von Mose überliefert wurden, sind auf keine Weise bestritten; denn wir finden nicht, daß von Moses bis Rab Aschi zwischen den Gelehrten ein Streit vorgefallen wäre, daß Einer behauptet hätte, wenn Einer dem Andern das Auge herausschlägt, dem Thäter auch dasselbe geschehen müsse, weil es heißt: „Auge für Auge," und ein Zweiter hätte behauptet, darunter sei das zu gebende Lösegeld verstanden.

Demnach zerfallen alle Gesetze sammt ihren Verzweigungen nach den bereits erklärten Regeln in 5 Theile:

1) Gesetze, welche von Mose her überliefert wurden, für welche man Andeutungen in der Schrift findet, die man auch

---

dieser von Joel, Joel von Micha, Micha von Jesaias, Jesaias von Amos, Amos von Osea, Osea von Zacharia, Zacharia von Jehojoda, dieser von Elischa, dieser von Elihu, Elihu von Achaiah, Achaiah von David, David von Samuel, Samuel von Eli, Eli von Pinhas, Pinhas von Josua, Josua von Moses, Moses unmittelbar von der Gottheit.

durch Schlüsse folgern könnte und die auch nicht bestritten sind. Wenn nun Jemand sagt, ich habe es so von meinen Lehrern mitgetheilt bekommen, ist nichts dagegen einzuwenden.

2) Gesetze, bei welchen es ausdrücklich heißt: הלכה למשה מסיני, worauf zwar keine Beweise zu liefern sind; sie sind aber ebenfalls unbestreitbar.

3) Solche Gesetze, die man durch Vernunftgründe herausbrachte, wo Streitigkeiten vorfielen, und der Beschluß dann nach der Mehrheit der Stimmen gefaßt wurde. Die Ursache des Streits war gewöhnlich jene, weil sich verschiedene Gründe anführen lassen. Daher finden wir zuweilen, wo es heißt: „Wenn es eine Ueberlieferung ist, sollen wir es annehmen, ist es aber eine Folgerung aus andern Gesetzen, kann man etwas einwenden. אם הלכה היא נקבל ואם לדין יש תשובה (Jebamoth 76.)

4) Sind Beschlüsse, welche die Propheten und Weisen aller Zeiten gefaßt haben, um einen Zaun jeder für die Befolgung der Schrift zu machen. Auch diese befahl Gott zu befolgen. Dies hat Gott in den allgemeinen Geboten befohlen (3 Mos. 18, 40.), wo es heißt: ושמרתם את משמרתי „Ihr sollt meine Befehle beobachten.“ Der Talmud (Jebamoth 21.) sagt uns, dieses heißt: עשו משמרת למשמרתי „Macht Verordnungen zu meinen Gesetzen.“ Die Weisen nennen es גזירות (Beschlüsse).

5) Sind solche Verordnungen, welche durch Nachdenken und Uebereinkommen zwischen den Menschen entstanden sind, wo man bei den Grundgeboten nichts hinzusetzt und nichts abbricht. Man nannte sie Einrichtungen und Gebräuche, die man aber ebenfalls nicht übertreten darf.

Demnach lassen sich alle Gesetze, welche sich in der Mischna finden, unter diese 5 Abtheilungen bringen. Einige sind überliefert von Mose und haben eine Andeutung in der Schrift, oder lassen sich durch einen Schluß folgern; einige sind ausdrückliche Gebote, welche Moses auf Sinai erhalten hat (הלכה למשה מסיני), einige brachte man durch Schlüsse und Vergleichungen heraus, welche auch bestritten wurden; einige sind Beschlüsse (גזירות), wieder andre sind Einrichtungen (תקנות).

Die Ursache, warum man die Meinungen der Streitenden einzeln mitgetheilt hat, ist folgende: Wenn die Lehren ohne alle Streitigkeiten aufgezeichnet und die einzelne Meinung eines Weisen nicht wäre aufgenommen worden, so wäre es möglich gewesen, daß Einer nachher gekommen wäre, der

vielleicht von einem einzelnen Weisen, der diese Meinung bestritt, das Entgegengesetzte des Beschlusses überliefert bekommen hätte, da wären Zweifel entstanden; wir hätten die Frage aufgeworfen: Wie kann dieser Mann sagen, daß dieses nicht erlaubt sei? Es heißt doch ausdrücklich in der Mischna, es ist erlaubt, oder umgekehrt. Da aber die streitigen Punkte auseinandergesetzt erscheinen, ist dieser unrichtigen Ueberlieferung vorgebeugt; denn wenn Jemand sagte: Ich habe das Entgegengesetzte gehört, kann ihm geantwortet werden: Das ist die Meinung des Einzelnen, aber Mehrere bestreiten es, oder: Es bestreitet es nur ein Einzelner, allein es bleibt bei seiner Meinung, weil entweder seine Meinung die richtige ist, oder weil ein andrer Umstand dazu beiträgt (Edajoth 68.).

Die Ursache, warum man die Worte des Einzelnen niederschrieb, war auch folgende, weil manchmal der Beschluß blieb nach der Meinung des Einzelnen. Wollte man also durch dieses Aufzeichnen seiner Meinung anzeigen, daß wir, wenn der Grund einleuchtend ist, selbst dem Einzelnen folgen, obwohl die Mehrzahl gegen ihn spricht, und daß man die Meinung des Einzelnen aufschrieb, selbst wenn er nachher davon abging, hat diese Ursache zum Grunde, um die Wahrheitsliebe dieser Männer zu beurkunden, wie wir es auch oft finden, daß es heißt: die Schule Schammai's sei dieser Meinung, die Schule Hillel's schließt Anders, und, daß die Schule Hillel's später der Meinung der des Schammai's beigetreten sei; denn diese edlen, ehrwürdigen, frommen und in der Gelehrsamkeit bedeutenden Männer haben, wenn sie die Richtigkeit der Meinung ihrer Gegenpartei einsahen, gern die ihrige zurückgenommen, geschweige daß andere Menschen das thun sollen, wenn sie sehen, daß die Wahrheit auf der Seite ihrer Gegner ist. Dies ist auch der Sinn in der Schrift, 5 Mos. 16, 20: „צדק צדק תרדוף" „der Gerechtigkeit sollst du nachtrachten;" du sollst auf diese Weise die Gerechtigkeit aufsuchen. Das meinten auch die Väter, wenn sie sagten, Abboth 65: „Gestehe ein die Wahrheit," d. h. wenn du dich nur durch trügerische Scheingründe vertheidigen kannst, unterlasse es, wenn du siehst, daß der Andre Recht hat und trete ihm bei.

Als der Verfasser Rabbi dieses Werk verfertigen wollte, fand er für gut, es in 6 Theile zu theilen.

Der erste Theil handelt von Gesetzen, welche sich nur auf Gewächse beziehen; wie z. B. das Verbot, zweierlei Früchte auf dem Felde zu bauen; das Gebot, das siebente Jahr als Ruhejahr zu halten; keine Baumfrüchte in den ersten 3 Jahren

zu genießen, die Hebe und den Zehnten abzusondern und andere Gesetze, welche sich auf die Gaben beziehen.

Der zweite Theil enthält die Gesetze für die verschiedenen Zeiten im Jahre und für die Feiertage, was nämlich in diesen Zeiten erlaubt und nicht erlaubt ist, und was sonst sich noch darauf bezieht.

Der dritte Theil enthält die Gesetze, welche in religiöser Hinsicht zwischen Mann und Frau Statt finden, z. B. das Heirathen der Schwägerin, das Gesetz von dem Ausziehen des Schuhes, Ehebriefe, Trauungen und Scheidungen, und was sonst noch darauf Bezug hat.

Der vierte Theil enthält Gesetze für Streitfälle, welche zuweilen im Handel und Wandel vorkommen, wegen Grundstücke, welche Zwei gemeinschaftlich besitzen, u. s. f. nach ihren verschiedenen Abstufungen.

Der fünfte Theil handelt von den Opfern und Allem, was sich darauf bezieht.

Der sechste Theil handelt von den Reinigungen und den Verunreinigungen.

Jeder Theil heißt סדר, Ordnung, der erste Theil heißt זרעים, der zweite מועד, der dritte נשים, der vierte נזיקין, der fünfte קדשים, der sechste טהרות.

(Fortsetzung folgt.)

Miszellen und Aphorismen in bunter Reihe.

(Fortsetzung.)

Ein sicheres Zeichen, einen Menschen kennen zu lernen, ist die Gesellschaft zu beobachten, welche er besucht. Denn es ist unmöglich, daß einer in einer guten Gesellschaft geduldet werde, der nicht auch etwas Gutes an sich hätte, und es ist eben so unmöglich, daß einer in einer schlechten Gesellschaft sich gefalle, der nicht etwas mit derselben gemein hat.

Wer sich mit einem halben Siege begnügt, sagt ein großer Staatsmann, thut immer am besten; denn welche noch weiter wollen, verlieren oft das Ganze. Auf dem Gebiete der Moral ist dieser Satz falsch. Hier ist nicht siegen gehorchen, (unterliegen) und Stillstand ist Rückschritt.

Niemand ist tugendhaft; man kann es nur werden; wer glaubt, er sei es, hat aufgehört es zu sein.'

Eine Sache, die an sich schlecht ist, muß abgeschafft werden, so groß auch immer der Nutzen sein mag, den sie hervorbringt. Ist eine Sache an und für sich nicht schlecht, so fragt es sich, ob der Nutzen oder der Nachtheil größer ist, den sie erzeugt. Ist der Nachtheil größer als der Vortheil, so muß die Sache abgeschafft werden; ist der Vortheil aber größer als der Nachtheil, lassen sich die Mißbräuche, welche sich daran anschließen, leicht abstellen oder verhüten, oder sind diese so beschaffen, daß man sie ignoriren kann: so können dieselben wohl einen Vorwand, aber nie eine hinreichende Ursache abgeben, eine nützliche Anstalt oder Einrichtung abzuschaffen.

Der Weise ist nüchtern aus Mäßigkeit, der Schurke aus Klugheit. Die Deutschen haben von jeher den Trunk geliebt.

Die Liebe ist partheiisch, aber der Haß ist es noch mehr.

Gewissensfall.

„Sie haben in Ihrem Schreiben gesagt, ein ungerechter Richter habe zweien Bekennern der Gottesfurcht die Wahl gegeben, entweder den Dämonen zu opfern, oder sich in's Meer zu stürzen; einer derselben habe sich darauf freudig in die Wellen hineingestürzt, der andre habe aber weder das Eine noch das Andre gethan, er habe den Göttern nicht geopfert, sei aber auch nicht in's Meer gesprungen. Sie haben mich gefragt, wer von Beiden am Beßten gehandelt habe? Ich glaube, daß auch Sie der Meinung sind, der letztere verdiene größeres Lob; denn Niemand muß ohne Zwang sich das Leben nehmen, sondern warten, bis es uns mit Gewalt genommen wird." (Der h. Theodoret in seinem Briefe an den Bischof Irenäus. Epistol. ep. III.)

In der Politik kommt man auf graden Wegen nicht weiter, und auf krummen soll man nicht gehen.

Tout ce qui est mal en morale est mal encore en politique.

Le vice ne s'insinue guères en choquant l'honnêteté, mais en prenant son image.

Der Anfang aller bösen Dinge ist löblicher Schein.

Wenn der Adler an jedem Flügel einen Balken aus der St. Peterskirche festgebunden hätte, meint der h. Aegidius, so würde er nicht hoch fliegen. Irrthum und Vorurtheil sind Lasten, welche an den Flügeln der Seele festgebunden sind, und sie hindern sich zu heben und sich auf der Insel der Seligen niederzulassen.

Der Geizige gleicht dem Maulwurfe, der keine andre Bestimmung kennt, als unter der Erde zu wühlen, unter der Erde zu wohnen, und nie eine Sehnsucht hat, sich über die Erde zu erheben.

Die Vögel der Luft und die Thiere der Erde und die Fische im Wasser sind zufrieden, wenn sie satt sind. Der Mensch aber kann nie durch Irdisches gesättiget werden, immer ist in ihm die Sehnsucht nach etwas Höherem vorhanden. Hieraus folgt, daß der Mensch nicht für diese Erde geschaffen worden.

Verläumdung.

Die Römer brannten demjenigen, welcher gerichtlich der Verläumdung überführt worden, den Buchstaben K auf die Stirne. Das Wort Calumnia wurde in den älteren Zeiten mit K geschrieben. Man glaubt, diese Strafe sei durch die Lex Remmia angeordnet worden. Obgleich sich dieses Gesetz als Polizei-Maßregel wohl eignen mechte, so ist doch die Strafe, welche die Regierung von Otahaiti, öffentlichen Blättern zufolge, auf die Verläumdung gesetzt hat, vortheilhafter für das öffentliche Wohl. Dort heißt es nämlich: „Wer einen Andern des Mordes, der Gotteslästerung, des Diebstahls oder irgend eines Verbrechens fälschlich anklagt, begeht eine große Sünde. Seine Strafe sei: eine Landstraße, vier Meilen lang und zwölf Fuß breit, und in jeder Hinsicht eine gute Straße zu machen. Bezieht sich die falsche Angabe auf ein weniger schweres Vergehen, so soll die zu machende Straße nur zwei

Meilen lang sein." — In früheren Zeiten war es in mehreren Reichen Sitte, daß die Monarchen bei ihrer Inauguration schwuren, keinen Verläumder je zu begnadigen, denn die Verläumdung ergreift und befleckt auch das Höchste, und bleibt allzu oft unerreichbar und ungestraft, auch wenn sie schweres Unheil in der Gegenwart verursacht und die verderblichsten Keime bis in die fernste Zukunft ausgestreut hat. Nach dem Willen des großen Moscowitenfürsten Iwan Wassiljewitsch wurde jeder überwiesene Verläumder mehrere Stunden in Rauch von grünem Holze gehängt. In Polen mußte früher der Verläumder auf allen Vieren gehen, und eine Viertelstunde lang gleich einem Hunde bellen. Unter Karl V. wurde dieselbe Strafe festgesetzt, doch nachher wieder abgeschafft, weil sie die fürstliche Ruhe störte. Ein Schriftsteller damaliger Zeit sagt: „man habe fast immer den ganzen Morgen bellen hören, so lange die Gerichtsstunden gewährt." Ob die fürstliche Ruhe jetzt weniger würde gestört werden, wenn ein solches Gesetz gegen die Verläumder bestände und ausgeführt würde? Diese Frage beliebe der Leser sich selbst zu beantworten.

Die Wahrheit vor der Thür.

Die Wahrheit sitzt heutiges Tages, wie der Bettler Ulysses, vor der Thür, und die Schlemmer werfen ihr die Knochen vor den Kopf, daß ihr das Sehen vergehet.

Mendelssohn.

Schwindel.

Wenn man mit dem Kopfe so lange der Sonne nachahmt, bis man den Schwindel bekömmt, so ist er eben nicht zur Philosophie aufgelegt. Derselbe.

Unvernunft des Atheismus.

In allen atheistischen Systemen gibt es weder Philosophie noch Moral. Wir finden keine Philosophie darin; denn in der That ist das Raisonnement des Atheismus kein anderes, als wenn man in einer Sphäre des Archimedes, des Possidonius oder in der Oreris, welche man in England verkauft, Genie erblickt, aber in dem Bau des Weltalls kein Genie erblicken will; als wenn man die Kopie bewundert und sich in den Kopf setzt, in dem Original keinen Sinn zu finden! Ist dies nicht noch toller, als wenn man sagte, die Kupferstiche Raphaels sind durch einen geschickten Künstler gemacht

worden, aber die Gemälde haben sich ganz allein selbst gemacht?

Der Atheismus ist nicht weniger mit der Moral und mit dem Interesse aller Menschen in Widerspruch; denn wenn du an keinen Gott glaubst, welcher Zaum bleibt dann für die verborgenen Verbrechen?

Wenn ein Theologe diesen Satz geschrieben hätte, so würden unsere Esprits forts den guten Mann vielleicht wegen seiner Krieghaftigkeit bemitleiden oder verlachen, obgleich die Richtigkeit des Raisonnements dadurch nicht im mindesten angegriffen würde. Allein kein Theologe hat diesen Satz geschrieben, sondern Herr von Voltaire selbst und was die starken Geister nun dazu sagen wollen, das bleibt ihnen selbst überlassen.

Das niedrigste Herz, welches am aufgelegtesten ist zu allen Verbrechen gemeiner Seelen, ist das Herz des Menschen, der das Dasein Gottes leugnet und zugleich Religion heuchelt.

Der Beleidigte verzeiht schwer, der sich fälschlich für beleidigt hält, verzeiht nie.

Ein lateinisches Sprüchwort sagt: Qui iniuria laesus est, interdum ignoscit, qui iniuria laesit, nunquam. Ist dieses Sprüchwort wahr, ist es wahr, daß wir von demjenigen viel leichter Verzeihung erwarten können, den wir in der That beleidigt haben, als von demjenigen, welcher uns unschuldiger Weise haßt? Man sollte denken, das Gegentheil wäre wahr; denn was keinen Grund hat, hat auch keinen Bestand, fällt bald von selbst zusammen, und so müßte ja der Haß desjenigen, der sich ohne Ursache von uns beleidigt hielte, bald verschwinden, und dann dem Wohlwollen, dem frühern Verhältnisse wieder Raum geben. Allein die Sache verhält sich anders und das Sprüchwort ist vollkommen wahr. Wer einen Andern haßt, der will auch eine Ursache haben, um ihn zu hassen; hat die Leidenschaft des Hasses ihn aber einmal hingerissen, so sucht er theils für sich, theils für Andere eine Ursache auf, welche seinem Hasse einen Schein des Rechtes verleihet. Je heftiger, je ungerechter sein Haß, desto größer ist sein Bestreben sich das Ansehen zu geben, als nähre er diesen Haß mit Recht. Denn gestände er ein, er haßte einen Andern ohne Ursache, so würde er vor sich und vor Andern um so unvortheilhafter dastehen. Er legt daher auch seinen

Haß nicht ab, er verzeiht uns nicht, weil er fürchtet, man möge daraus schließen, daß er uns mit Unrecht gehasset habe. Derjenige, dem wir Ursache gegeben haben, uns zu hassen, den wir in der That beleidigt haben, von dem können wir weit eher Verzeihung erwarten. Die Rücksichten, welche den erstern abhielten, uns zu verzeihen, hat er nicht. Wenn er verzeiht, so wird seine Handlung ihm nicht zum Nachtheile, sondern zum Ruhme gereichen, und um so mehr, je größer die Beleidigung, die er von uns erfahren. Wenn er uns verzeiht, so kann er auf unsere Achtung, auf unsere Liebe, unsere Dankbarkeit rechnen, er erwirbt sich den Ruf eines friedfertigen, edlen, großmüthigen Mannes; jener aber, der uns ungerecht hasset, hat alle diese Motive und Rücksichten nicht, welche ihn zur Verzeihung einladen; er ist um so unversöhnlicher, je weniger Ursache er hat, es zu sein.

Wie der Pastor singt, so antwortet der Küster.

Spanisches Sprüchwort.

Gott wolle mich vor den stillen Wassern behüten, vor den reißenden Strömen will ich mich selber hüten. Desgl.

Wahnglaube und Wahnsinn.

Wahnglaube und Wahnsinn sind mit einander verwandt. Einem Wahnsinnigen, der eine fixe Idee hat, darf man nie diese Idee unmittelbar angreifen und nehmen wollen. Das einzige Mittel, ihm beizukommen, ist, daß man ihm nicht beizukommen scheine. Gleiche Bewandniß hat es mit dem Wahnglauben, der durch direkten Angriff auf denselben nur verstärkt wird. Der Jesuit Sgambari, ein wissenschaftlich gebildeter Mann und Verfasser mehrerer Schriften, bildete sich mit einem Male ein, er sei Kardinal geworden. Durch nichts war man im Stande ihm diese fixe Idee zu nehmen. Der Provinzial der Jesuiten, welcher den Versuch machte, ihm diese Idee zu benehmen, erhielt von ihm folgende Antwort: Ew. Hochwürden halten mich für einen Narren oder Sie halten mich **nicht** für einen Narren. Halten Sie mich nicht für einen Narren: so thun Sie mir sehr unrecht, daß Sie in solcher Weise zu mir sprechen. Halten Sie mich aber wirklich für einen Narren, so müssen Sie mir verzeihen, wenn ich Ihnen sage, daß Sie ein größerer Narr sind als ich, weil Sie glauben, man könne einen Narren mit bloßen Worten heilen.

Es ist sonderbar, sagt Lichtenberg, daß diejenigen Leute, die das Geld am liebsten haben und am beßten zu Rathe halten, gerne im Deminutivo davon sprechen. „Da kann ich doch meine 600 Thälerchen dabei verdienen" — „ein hübsches Sümmchen!" Wer so sagt, schenkt nicht leicht ein halbes Thälerchen weg." — Hierbei ist nichts sonderbares. Diese Leute schenken das halbe Thälerchen nicht leicht weg, weil sie es sehr gerne haben, und weil sie es so gerne haben, sprechen sie im Deminutivo davon. Tulliola! Animula!

Wer Einen Thaler hat und gibt davon einen Groschen, z. B. für die armen Schlesischen Leinenweber, der gibt genug. Wer hundert Thaler hat, und gibt einen Thaler, der gibt auch genug; aber verhältnißmäßig gibt er nicht so viel, wie ersterer. Wer hundert tausend Thaler hat und gibt hundert Thaler, der gibt sehr viel, und dennoch gibt er bei weitem weniger als die beiden ersten. — —?

Je mehr der materielle Mensch sich von der Oberfläche der Erde entfernt und je höher er hinaufsteigt, desto kälter wird es, bis zuletzt das Athmen unmöglich wird. Mit dem Christen verhält es sich umgekehrt. Je mehr er sich von der Erde entfernt, und je höher er hinaufsteigt, um so wärmer wird sein Herz, und um so freier athmet seine Brust.

Lobsprüche sind nur so weit erträglich, als der Gelobte sich bewußt ist, jeden der gerühmten Vorzüge zu besitzen. Was darüber ist, gehört ihm nicht, und ist baare Schmeichelei.

Alles bis auf das Aeußerste hinaus zu verfolgen, so daß nicht die geringste dunkele Idee zurückbleibt, mit Versuchen, die Mängel daran zu entdecken, sie zu verbessern, oder überhaupt zu dieser Absicht etwas Vollkommeneres anzugeben, ist das einzige Mittel, uns den sogenannten gesunden Menschenverstand zu geben, der der Hauptzweck unserer Bemühungen sein sollte. Ohne ihn ist keine wahre Tugend, er macht allein den großen Schriftsteller. Scribendi recte sapere est et principium et fons. Lichtenberg.

Für die Moral könnte es nützlich werden, wenn es den Naturforschern gelänge, die Gesetze der Assimilation zu entdecken. Man würde dadurch vielleicht in den Stand gesetzt werden zu begreifen, wie es zugehe, daß die einfachste Wahrheit, wenn sie mit gewissen Zungen in Berührung kommt, sofort zur Lüge wird.

Nur wer frei ist, ist glücklich.

Der Philosoph Demonax antwortete auf die Frage, welches ihm das höchste Glück dünkte: „Niemand ist glücklich, als wer frei ist.“ Als man ihm einwandte, es gebe der freien Menschen viele, erwiederte er, nur der wäre frei, der Nichts hoffe und Nichts fürchte. „Aber,“ fuhr der Fragende fort, „Wer kann das? Wir Alle sind immerfort der Furcht und Hoffnung unterworfen.“ „Und dennoch,“ gab ihm Demonax zur Antwort, „wirst du, bei näherer Betrachtung der menschlichen Dinge, dich überzeugen, daß sie weder der Furcht noch der Hoffnung werth sind, da sowohl die erfreulichen als die widerwärtigen von gleich kurzer Dauer sind.“

Fragen und Antworten.

Ein Narr, sagt man, kann mehr fragen, als zehn Gelehrte antworten können. Freilich, wenn der Narr wie ein Narr fragt. Weiß er aber vernünftig zu fragen, so müßte es sonderbar hergehen, wenn zehn Gelehrte auf seine Fragen nichts Vernünftiges sollten antworten können. Gescheut fragen ist aber unendlich schwieriger als man gemeinhin glaubt. Wir sehen dieses namentlich bei unsern Katechismen. Täglich erscheinen neue, offenbar weil die vorhandenen, so viele ihrer auch sind, nicht allgemein befriedigen. Hier liegt die Schwierigkeit weniger in dem Antworten als in dem Fragen, und es ist mir keinem Zweifel unterworfen, daß hundert Geistliche im Stande sind, die Antworten im Katechismus gut zu geben, während nicht zehn, nicht fünf, nicht einer von hundert es versteht, die Fragen geschickt zu stellen. Um geschickt zu fragen, muß man Scharfsinn besitzen, welcher auch da noch Unterschiede in den Dingen sieht, wo der gewöhnliche Geist nichts erblickt, und man muß damit ein Anschauungsvermögen verbinden, welches auch das Fernste in dem Nächsten und das Nächste im Fernsten überblickt. Ein solcher muß, um mich eines Beispiels zu bedienen, nicht blos seine Aufgabe wie ein auswendig gelerntes Gedicht oder eine auswendig gelernte Reihe von Zahlen im

der Ordnung hersagen können, wie er sie seinem Gedächtniß eingeprägt hatte: sondern er muß die ganze Reihe von Versen und Zahlen, rückwärts so gut wie vorwärts, hersagen, er muß bei jedem beliebigen Punkte anfangen und von da zu jedem beliebigen Punkte hinkommen können. Wenn man dem Sokrates das verworrenste Knäuel von Gedanken darreichte, so wußte er sofort das rechte Ende zu ergreifen und dasselbe durch alle Verwickelungen zu seinem Ziele hindurch zu ziehen. Die Geschicklichkeit des Richters zeigt sich vornehmlich im Fragen, und wer das Unglück gehabt hat vor den Richter gestellt zu werden, weil er z. B. das Mein und Dein verwechselt, dem ist nichts unangenehmer als das Fragen. In der Wissenschaft verhält es sich nicht anders. Wer geschickt zu fragen versteht, der hat das zweischneidige Schwert, welches scheidet Irrthum und Wahrheit, Täuschung und Wahnglauben.

Gute Menschen gleichen guten Bäumen. Ihre Wurzel ist ein gutes Gewissen, ihr Stamm ein rechtschaffener Wille; sie sprossen Blätter guter Worte, treiben Blüthen heiliger Gedanken und tragen Früchte guter Werke. Sie achten sich selber für Nichts, sondern, voll von Früchten, neigen und biegen und demüthigen sie sich bis in die Erde, ja sie bedürfen, daß man sie unterstütze und tröste, damit sie nicht gar verzagen. Ganz anders verhält es sich mit den hoffärtigen Menschen. Wie verfluchte und verdorrte Bäume entbehren sie alles Saftes der Gnade und der Liebe. Sie spreizen sich hoch, sind aber allezeit dürr, und was sie gebären, sind Wurmnester und Spinngewebe. Geiler von Kaisersperg.

Verehrung der Märtyrer. — Bildwerke in den Kirchen.

In dem Sendschreiben der Kirche zu Smyrna über das Märtyrthum des h. Polycarpus wird erzählt, man habe den Gläubigen die Ueberreste dieses h. Mannes — er wurde um das Jahr 167 oder 169 um der christlichen Religion willen verbrannt — nicht geben wollen, unter dem Vorwande, damit sie nicht den Gekreuzigten verließen und diesen, den h. Polycarp, anbeteten. Die Gemeinde fügt hinzu: „Sie wissen nicht, daß wir Christum nie verlassen können, welcher für das Heil Aller gelitten hat, und daß wir keinen andern verehren können. Diesen nämlich beten wir als Sohn Gottes an, die Märtyrer aber, als Schüler und Nachfolger des Herrn, lieben wir mit Recht wegen ihrer unüberschwänglichen Liebe zu ihrem

Meister. Möchten wir ihre Genossen und Mitschüler werden. Da aber der Centurio den Streit, der von den Juden war veranlaßt worden, sah, ließ er den Körper verbrennen. Wir aber haben nachher seine Knochen, welche uns theurer sind als die ausgesuchtesten Perlen, und schätzbarer als Gold, an einem schicklichen Orte beigesetzt. Der Herr wird uns verleihen uns an diesem Orte in Jubel und Freude zu versammeln, um den Todestag desselben zu feiern, theils zur Erinnerung an diejenigen, welche den Kampf bestanden haben, theils zur Ermunterung und Nacheiferung der kommenden Menschen."

Ueber die Bedeutung dieser Stelle für die katholische Lehre, von der Verehrung der Heiligen, brauchen wir nichts hinzuzufügen, weil dieselbe von selbst einleuchtet und bekannt ist.

Wir wollen aber aus einem klassischen Autor (dem Lucian) eine Parallelstelle beifügen, welche einem Apologeten der katholischen Lehre von der Verehrung der Heiligen nicht unwillkommen sein wird.

Die Scythen opferten nicht blos dem Orestes und Pylades, sondern sie feierten ihnen auch h. Tage und festliche Versammlungen. Ein Hellene fragt nun einen Scythen, was sie damit beabsichtigten, denn um die Gnade des Orestes und Pylades könne es ihnen doch nicht zu thun sein, da sie todt seien. Der Scythe antwortet: „Es wäre wohl auch kein Fehler, wenn die Schatten uns wohl wollten. Uebrigens ist es die Rücksicht auf die Lebenden, in welcher wir es wohlgethan finden, das Gedächtniß edler Verstorbenen zu ehren. Denn wir glauben auf diese Art in Vielen den Wunsch zu erregen, Jenen ähnlich zu werden."

Der Grieche antwortete: „Diese Absicht ist allerdings vernünftig." —

Papst Gregor der Große äußert sich irgendwo, die bildlichen Darstellungen in den Kirchen seien keineswegs zu verwerfen, sie seien die Bücher für diejenigen, welche nicht lesen könnten. Et quidem zelum vos, dieses sind seine Worte, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudavimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus. Idcirco enim in ecclesiis pictura adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parietibus legant, quae legere in codicibus non valent. Tua ergo fraternitas et illas servare et ab earum adoratu populum prohibere debuit quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam, historiae colligerent et populus in picturae adoratione minime peccaret. Lib. VII. epist. 109.

Die Scythen hatten die Thaten des Orestes und Pylades an eine eherne Säule, die im Orestestempel stand, eingraben lassen, und hatten verordnet, diese Säule solle das erste Bildungsmittel für ihre Kinder, und die Inschrift auf der Säule das erste sein, was sie auswendig lernen sollten. Es wird hinzugefügt: Ein Knabe würde eher den Namen seines Vaters, als die Thaten des Orestes und Pylades vergessen.

Dasselbe aber, was die Säule enthielt, zeigte auch die Umfangsmauer des Tempels in Gemälden. Auf dem ersten erblickte man den Orestes mit seinem Freunde zu Schiffe; das zweite zeigte ihr Fahrzeug an den Klippen zerschellt, sie selbst ergriffen, zum Opfer zugerüstet und die Iphigenia eben im Begriffe, die Opferhandlung zu verrichten. Gegenüber an der andern Seite der Mauer erscheint Orest, wie er sich von seinen Fesseln befreit hat. u. s. w.

Der Nutzen, den man aus den Schriften der Alten ziehen kann, ist ein doppelter: der erste, daß man lernt, wie man reden, der zweite, wie man handeln soll. Beides geschieht durch Nachahmung der guten und Vermeidung der schlechten Beispiele.

Die Poesie ist von dem Reime durchaus unabhängig. Die Reime dienen sehr oft dazu schlechte Poesie zu maskiren. Das beste Mittel, Verse zu beurtheilen, ist sie der Reime und des Versmaßes zu entkleiden. Findet sich dann ein überflüssiges Wort, zeigt sich in der Konstruktion der mindeste Fehler, ist eine Verbindung vergessen, ist das eigenthümliche Wort nicht gewählt oder steht dasselbe nicht an seiner Stelle, so ist der Gedanke, wenn einer vorhanden ist, schlecht ausgedrückt. Einen Vers, der einen dieser Fehler hat, lernt man nie auswendig, und lies't man nicht wieder. Gute Verse sind aber nur solche, welche man immer wieder lies't, und welche man von selbst behält. Welche Verse behält man leichter als die Göthe'schen?

Es gibt Leute, welche keinen andern Maßstab haben, um die Verdienste eines Mannes zu beurtheilen, als die Dicke seines Gebet- oder Gesangbuches. Ein dickes Gebet- oder Gesangbuch, wenn der Inhalt gut ist, ist allerdings zu empfehlen; aber als Maßstab für das Verdienst ist dasselbe nicht

untrüglich, zumal es eben so leicht ist, sich ein solches Buch anzuschaffen, als es den Pharisäern leicht war, sich große Denkzettel anzuhängen.

Besonnene Freimüthigkeit.

Der Pater du Breul, welcher im 16. Jahrhunderte lebte, schrieb folgende sublime Worte:

„Ich bin von Geburt ein Pariser, und ein Parrhisianer im Reden, denn Parrhisia heißt im Griechischen Freimüthigkeit im Reden. Dieser Freimüthigkeit habe ich mich selbst den Kardinälen, dem Oheim und dem Bruder von Monseigneur, dem Prinzen von Conty gegenüber bedient; jedesmal jedoch mit Respekt vor ihrem Range und — ohne Jemand aus ihrer Suite zu beleidigen, was sehr viel ist."

Non est religionis religionem cogere velle, cum sponte suscipi debeat non vi. Tertullian. Nihil est tam voluntarium quam religio in qua, si animus aversus est, iam sublata, iam nulla est. Lactantius. Religio imperari non potest, quia nemo cogitur ut credat. Cassiodorus. Fides suadenda non imperanda.

(Fortsetzung folgt.)

Protestantischer Katholizismus und katholischer Protestantismus.

In dem vorigen Hefte, S. 204, haben wir die Ansicht mitgetheilt, welche Göthe von der Erbsünde sich gebildet hatte. Wir fügen dieser Stelle das Geständniß eines andern Protestanten hinzu. Es findet sich dies in dem „Offenen, freundlichen Sendschreiben an den achtbaren und ehrenhaften katholischen Bürgerstand in Deutschland. Leipzig 1844." Hier heißt es S. 41:

„Wollet nicht glauben, daß wir Protestanten unsern kühnen Verfechter Luther für unsern persönlichen, oder etwa die symbolischen Bücher unserer Kirche für unsern papiernen Papst halten. Von dieser Einbildung ist nur noch ein kleines Häuflein unter uns, die sogenannten Alt-Lutheraner, befangen; wir Andern aber wissen recht gut, daß alles von Menschen Vollbrachte mangelhaft ist und der Verbesserung fähig bleibt, und bezweifeln gar nicht, daß wenn der Heros der Reformation selbst, bereichert auf einmal mit der wissenschaftlichen und gelehrten Errungenschaft der letztern drei Jahrhundete, jetzt wieder aufträte, er gewiß der Erste sein würde, der sein Werk

streng sichtete und es von den Mängeln befreiete, die selbigem etwa noch ankleben dürften; und ich meines Ortes, habe gar kein Bedenken zu glauben, daß er, namentlich in der Lehre von der Erbsünde, von dem freien Willen und von der Rechtfertigung u. s. w., der katholischen Ansicht, als der, meines Bedünkens, richtigern, weil vernünftigern, bereitwillig beitreten würde."

Wer die Schrift, aus der wir diese Stelle abgeschrieben haben, nur durchblättert, wird nicht den leisesten Verdacht haben, der Verfasser derselben hege etwa katholische Tendenzen, Niemand ist davon weiter entfernt als er; aber um so merkwürdiger ist sein Geständniß in Ansehung der Lehre von der Erbsünde u. s. w. Das Auffallendste bleibt jedoch immer dieses, daß Katholiken, welche sich für die allein rechtgläubigen halten, die Lehren Luthers über die Erbsünde u. s. w. zu der ihrigen gemacht, die Lehren Luthers als die Lehren der katholischen Kirche verkünden, und diejenigen Katholiken, zu denen auch wir gehören, welche die Lehre Luthers nicht für die Lehre der katholischen Kirche erklären, verketzern. Man vergleiche beispielsweise Baltzers Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus. Zweites Heft. Breslau 1840. und Günthers Heracles und Eristheus, wo S. 313 folgende Stelle vorkommt: „Daß diese Schöpfungstheorie es für sehr zuträglich erachtet hat, sich unter die Flügel der Münchener politischen Blätter zu flüchten, um sich vor Verketzerungen zu sichern, ist begreiflich. Nicht minder begreiflich wäre es, wenn der gottselige Symboliker A. Möhler sein Monument umstürzte, bei der Gelegenheit, wo er sich im Grabe umwendet, weil er neben seinem Denkmale dieses Missionskreuz für die restaurirte deutsche Theologie des XIV. Säculums (dieses Fundament und Fundgrube für altlutherische Glaubenslehre) auf katholischen Boden Baierns gepflanzt sieht. Sind das die Früchte von der Damnation der Hermesischen Weisheit?" — Ja wohl.

Römische Kanzelberedsamkeit.

Die Berliner A. Kirchenzeitung enthält in Nr. 38. (11. Mai 1844) einen Artikel: der Pater Ventura überschrieben, in welchem der genannte Mann als Prediger auf eine geistvolle Weise charakterisirt wird. Was hier über den Pater Ventura gesagt wird, verschafft uns ein Bild von den

römischen Predigern überhaupt, und wir wollen deswegen das Hiehergehörende aus jener Stelle abdrucken lassen:

„In der großen Kirche Andrea della Valle, der Kirche der Theatiner, an dem Grabe desselben Aeneas Sylvius Piccolomini, welcher als Pius II. seine frühere Saulusperiode durch eine entgegengesetzte paulinische unschädlich und gut zu machen strebte, sieht man auch nicht eine Kanzel, sondern ein breites, schaffotartiges Gerüst erhoben, oben breit und ohne Brustwehr, mit grünem Tuch umhängt, oben mit einem Tisch und einem altmodischen Sessel, und hinlänglichem Raum zum Hin- und Hergehen*). Es gehört die ganze unvergleichliche Leichtigkeit und Eleganz der Bewegungen eines Italieners, die sicherste Ruhe und Selbstherrschaft des geborenen Redners, die Erhabenheit über jede Anwandlung von Aengstlichkeit und Befangenheit dazu, wenn diese Umgebung nicht nur keine störende, sondern gerade eine geeignete und wirksame für die Beredsamkeit Ventura's werden soll. Bald sitzt er und redet, bald steht er an dem Tisch, die Hand darauf gestemmt, bald tritt er vor und zurück, nimmt ein Buch, ein Taschentuch vom Tisch, thut Schritte hin und zurück, Alles durchaus nicht so, daß es den Eindruck eines vernachlässigten, unfeierlichen Aeußern macht, sondern nur den, daß der Redende damit eine nähere Stellung zu den Zuhörern annimmt, in seiner und ihrer Sprache sans phrase sich mit ihnen über das abfindet, was mehr außerhalb des Heiligthums abgethan werden muß, die Zweifel, die Schule, den Streit, Alles, was Lehre ist, mit eingeschlossen. Man kann dabei auch daran denken: es hat sich wohl Vieles geändert in Rom, aber Vieles ist sich auch gleich geblieben, diese elegante und eloquente und doch dem Italiener so natürliche Volksberedsamkeit, diese graziöse Leichtigkeit des Redners, diese ruhige und klare Erhabenheit über alle störenden Anwandlungen von Wärme und Empfindung, dieser vielmehr künstlerische Pathos, diese gern zuhörende, der Unterhaltung bedürftige, lebendig reproducirende und reagirende Versammlung, ob der Redner das Franziskanerkleid oder die Toga trägt, ob er auf

---

*) Die römischen Kirchen haben auch Kanzeln. Die hier bezeichneten Gerüste sind nur vorübergehend in den Kirchen, namentlich in der Fastenzeit, aufgeschlagen. Die freien Vorträge, welche hier gehalten werden, sind durchgehends sehr gut. Wenn die eigentlichen Predigten der deutschen katholischen Geistlichen denen der Italiener vorzuziehen sind, so würden die deutschen nicht im Stande sein, in dieser Art vom Worte ägen mit den italienischen Geistlichen zu wetteifern.

A. der Redakt.

dem Forum, oder, wie jetzt, etwas weiter hinauf im Kolesseum redet, es ist immer etwas Gleiches darin. So hat auch der Pater Ventura etwas Römisches und Antikes in dieser seiner imposanten Sicherheit, in dieser seiner, durch nichts, am wenigsten durch Denken an sich selbst und subjektive Ergriffenheit gestörten Vertiefung in den Gegenstand, in seinem künstlerischen Arbeiten an der anscheinend leichten und vernachlässigten, und doch so schönen und durchsichtigen Form mit ihrer ergreifenden Modulation im mannichfaltigen Uebergehen aus einem Gedankenkreise und dabei aus einer Tonart in eine andere, bei dem Allen in seiner Gewalt über die Geister, womit sie ihm in unvermeidlicher Aufmerksamkeit eng angeschlossen auf allen diesen Wegen und durch alle diese Stimmungen hindurch folgen müssen. Jetzt Scharfsinn, jetzt Bitterkeit, jetzt ernste Sittenpredigt, jetzt eingehende Selbstbeobachtung, jetzt redet er „gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten," jetzt mit der feinsten Ironie des geistreichen Italieners, jetzt wirkt er durch das Komische auf die danach stets heißhungrigen Römer, jetzt durch zernichtenden Hohn, jetzt wohl nur sophistisch durch Worte, jetzt auch, wie Menenius Agrippa, durch Erzählungen, welche durch analoge Uebertragung fortreißen sollen; wir wüßten von deutsch-evangelischen Rednertalenten in dieser Mannichfaltigkeit ihm blos in einiger Hinsicht Tholuck oder auch Krummacher zu vergleichen, Ersteren besonders in seinen viel abspringenderen, an Uebergängen aus einer Stimmung in die andere reicheren Kathedervorträgen; aber was hier oft grell und barock und dadurch effektmachend ist, das ist bei Ventura durch das Maaß und den Takt einer röm. Natur in künstlerischen Grenzen und in der Einheit eines einzigen beherrschenden Styles wie durch ein Versmaaß zusammengehalten und verklärt; die Römer würden auch schon nach dem ihnen angeborenen und durch tägliche Eindrücke angebildeten Schönheitssinne nicht ertragen können, was für den deutschen Studiosus, welcher nicht so kritisch nachfühlt, noch ungetheilt ergreifend sein kann. In einer Predigt zu Anfang dieses Jahres verglich er den Protestantismus mit dem verlorenen Sohne, welcher aus dem väterlichen Hause noch einen großen Vorrath mitgenommen habe; jetzt, wo er nun diesen beinahe ganz vergeudet, stehe er auf dem Punkte, zu hungern und zu darben, und sich nach dem Vaterhause zurückzusehnen. Während das Schiff Petri durch die aufgeregten Wellen aller Zeiten festen Schrittes und stets sich gleich hindurch gegangen sei, glaubten die Protestanten weder ihr, der Kirche, noch auch ihren eigenen Häresiarchen;

denn an die augsb. Konfession, an die 39 Artikel und dergl. glaube Keiner mehr, sondern völliger Unglaube, völlige Anarchie und Auflösung sei der herrschende Zustand. Bald reihten sich aber an solche ernste und gewaltige, im höchsten Glanze einer Görres'schen Ausführung prangende Stellen in jener die Aufmerksamkeit bannenden Abwechselung kleine Erzählungen u. dergl. So ward berichtet, König Friedrich Wilhelm III. habe dem Grafen Fr. Leopold v. Stolberg geschrieben, kein rechtlicher Mann verändere seinen Glauben, und Stolberg habe geantwortet, darum habe er auch Luthern niemals achten können. So hieß es ferner: L'altro anno venne da me un giovinastro senza dottrina e senza talento, ma professore di una delle più celebre università di Germania, dicendo, che ciascheduno, chi legerebbe la S. Scrittura, sarebbe illuminato dal S. Spirito a capire quello che è necessario per la salute. Dunque io gli dissi, se ogni Christiano leggendo la S. Scrittura è illuminato dal S. Spirito, deve essere illuminato anche il Papa, perche al meno è Christiano il Papa, per la grazia di Dio! E quello dunque, non sapendo che rispondere, si messe a gemere profondamente, e guardò al cielo*). Dies erfreute die Versammlung sehr, und die Quiriten bestärkten sich auf's Neue gern in der stolzen Ueberzeugung, daß, wenn ihnen auch die erste äußere Weltherrschaft entrissen sei, sie doch im Besitz der zweiten, geistigen und geistlichen und darum größeren, wenigstens im Besitz der geistigen Ueberlegenheit über das tolle und geschmacklose Volk der transalpinischen Barbaren noch ziemlich sicher seien."

Toleranz im neunzehnten Jahrhundert.

Dieselbe (Berliner) Kirchenzeitung enthält folgenden merkwürdigen Artikel:

„Stockholm. Der Maler Nilsson, geboren und eta-

---

*) Zu deutsch: „Im vorigen Jahre kam ein Jüngelchen, ohne Gelehrsamkeit und ohne Talent, aber Professor an einer der berühmtesten Universitäten Deutschlands, zu mir und sagte, ein Jeder, welcher die h. Schrift lese, werde von dem h. Geist erleuchtet, um das zu verstehen, was zur Seligkeit nothwendig wäre. Nun, sagte ich zu ihm, wenn jeder Christ, welcher die Bibel lies't, vom h. Geiste erleuchtet ist, so muß auch der Papst erleuchtet sein, denn der Papst ist, so Gott will, zum mindesten auch ein Christ. Jener aber, da er nicht wußte, was er antworten sollte, fing an tief zu seufzen und wandte seine Augen nach Oben!"

blirt hieselbst, 25 Jahre alt, verheirathet seit 3 Jahren mit der Tochter eines kath. Fabrikarbeiters, trat im Sommer 1841 bei dem Pfarrer der kath. Gemeinde, von Warrimont, zu der kath. Kirche über. Sobald der Pfarrer der Friedrichspfarrei, in der N. geboren ist, hievon Kenntniß erhalten hatte, klagte er ihn vor dem Stadtkonsistorium von Stockholm an. Das Konsistorium zitirte ihn. Er wurde zuerst im Allgemeinen aufgefordert, zur prot. Kirche zurückzutreten. N. erwiederte aber, er habe den Katholizismus aus Ueberzeugung gewählt, sei jetzt Katholik von ganzer Seele und wolle es bleiben. Im Einzelnen wurde er über die Motive seines Uebertrittes befragt, wo er unterrichtet worden und welchen Unterschied es nach seiner Meinung zwischen den Lehren beider Kirchen gebe. Bei den Antworten zeigte sich, daß er eine Kenntniß von den Unterscheidungslehren nicht habe, er wickelte sich aus der Sache durch die schwerlich in seinem Kopfe gewachsene Bemerkung, die geistl. Behörde einer andern Kirche habe nicht das Recht, sich mit seiner Religion zu beschäftigen. Sofort führte das Konsistorium im Herbst v. J. Klage gegen ihn bei dem Svea-Hofgericht, dem Forum für Religionsprozesse in erster Instanz. Die deshalb eingegebene Anklage lautete also:

An das hochlöbliche Hofgericht! Da bei dem Konsistorium von Stockholm angemeldet worden, daß der Maler J. O. Nilsson die reine evangelisch-lutherische Lehre, in welcher er geboren und erzogen worden, verlassen habe und zum römisch-katholischen Glaubensbekenntniß übergetreten sei, weshalb er auch vom Pfarramt der Stadtpfarre zu Maria Magdalena, wo er derzeit wohnhaft ist, auf eine erst milde, dann ernste Weise ermahnt worden, von dieser Verirrung abzulassen, dann ebenfalls, vor das Konsistorium zitirt, daselbst abermals aufgefordert, sein Verbrechen, den Glauben seiner Väter zu verlassen, zu bedenken und zu beherzigen; Nilsson aber dieser Aufforderungen ungeachtet, sich nicht zurecht gab, sondern sich dahin erklärte, daß er fest entschlossen sei, bei dieser seiner bei gesunder Vernunft und freiem Willen gefaßten Ueberzeugung zu verharren: so sieht sich das Konsistorium genöthigt, gemäß der kön. Verordnung vom 24. Jan. 1781, dieses Sachverhältniß bei dem hochlöbl. Hofgericht gehorsamst anzumelden, zur Bestrafung des Schuldigen, auf daß, was Gesetz und hohe Verordnungen zum Schutze der reinen ev. Lehre gebieten und befehlen, im vorhanden seienden Falle geltend gemacht werde. Stockholm, im Stadt-Konsistorio vom 17. Okt. 1843.

Der Angeklagte hoffte durch Berufung auf einen § des

schwedischen Grundgesetzes (§. 16. Regierungsform): „Der König soll Niemandes Gewissen zwingen oder zwingen lassen, sondern Jedermann bei freier Ausübung seiner Religion schützen, insofern er dadurch nicht die Ruhe der Gesellschaft stört oder allgemeines Aergerniß bereitet" seinen Prozeß zu gewinnen, und vielleicht mit der Strafe, die §. 28 der Verfassung feststellt, wegzukommen, daß er kein öffentl. Amt im Staate bekleiden könne. Aber N. hatte vergessen, daß in dem allgemeinen Gesetz (Mißpernings Balk I, 3) ein Bestimmung folgenden Inhalts sich findet: „Fällt Jemand von unserer rechten ev. Lehre ab, und tritt zu einer irrigen, und läßt sich nicht bessern, so soll er des Reiches verwiesen werden, und kein Erbe noch bürgerlich Recht innerhalb Schwedens genießen, falls ihm nicht die Gnade des Königs wird, und er zurückkommt, wie im Aerfda Balken *) bestimmt ist." — Das Hofgericht überwies nun die Nilsson'sche Sache an seinen Advokatfiskal, den Hofgerichtsrath Pfeffer, der dann von Amts wegen als Ankläger gegen N. auftrat. N. wurde am 7., 12. u. 15. Febr. öffentlich verhört; der Gerichtssaal war von Zuhörern überfüllt. Nach den herkömmlichen, personalia betreffenden Fragen richtete der Hofgerichtspräsident an N. diese Fragen:

Ist es wahr, daß Sie den kathol. Kultus dem Kultus Ihrer Väter, in welchem Sie geboren sind, vorgezogen haben? — Antwort: Ja. — Frage: Wo haben Sie die Abschwörung vollbracht? — Antwort: Hier zu Stockholm, in der Kapelle J. Maj. der verwittweten Königin. — Frage: Erinnern Sie sich des Versprechens, welches Sie bei Ihrer Konfirmation Gott gegeben haben, der Religion nach dem Augsb. Glaubensbekenntnisse treu zu bleiben? — Antw.: Ich erinnere mich sehr wohl dieses Versprechens, allein als ich es gab, war ich noch zu jung, als daß es das Ergebniß einer reiflichen Ueberlegung sein konnte. Im Uebrigen haben sich meine Ueberzeugungen seitdem geändert. — Fr.: Glauben Sie nicht, daß es vernünftiger sei, seine relig. Ueberzeugung auf die Bibel zu stützen, als auf Ordonnanzen eines Papstes? — Antw.:

---

*) d. h. im Erbrechtsgesetze. Dort sagt V. II, 4: „Wird Jemand wegen Abfalls von unserem rechten ev. Glauben und Lehre des Reiches verwiesen, oder tritt ein schwed. Mann im Ausland zu irriger Lehre, der soll kein Erbe in Schweden empfangen, wo er sich nicht bessern läßt, und kraft der Gnade des Königs zurückkommt binnen 5 Jahren von dem Zeitpunkt, wo er des Reiches verwiesen worden oder im Ausland abfiel."

Die Bibel ist das Grundgebäude der kathol. Lehrsätze eben so gut, als der protestantischen. — Fr.: Sie haben eine kathol. Frau geheirathet. Ist Ihre Heirath für Sie ein Beweggrund gewesen, die Religion Ihrer Väter abzuschwören? — Antw.: Nein, Hr. Präsident! es hat mir frei gestanden, jene Verbindung einzugehen, ohne Wechsel meines Glaubens. Der Kinder wegen halte ich es aber für vortheilhaft, wenn Eltern den nämlichen Glauben haben. — Der Präs.: Unsere Gesetze bestrafen streng Diejenigen, welche die Religion des Staates abschwören. Eine schwere Anklage lastet auf Ihnen, es bleibt Ihnen jedoch ein Mittel übrig, sie fallen zu machen, das nämlich: in den Schooß der Kirche zurückzutreten, welche Sie verlassen haben. Sind Sie entschlossen, von diesem Mittel Gebrauch zu machen? — Antw.: Nein, Hr. Präsident! ich bin treuer Katholik, und ich betheure, in der Religion, welche ich freiwillig und aus Ueberzeugung gewählt habe, zu leben und zu sterben.

Der Präsident überließ hierauf dem Generalprokurator des Königs das Wort, welcher folgendes Urtheil beantragte: „Der Gerichtshof möge geruhen: In Anbetracht, daß Johann Oskar Nilsson unsere reine Religion abgeschworen hat, und zur katholischen apostolisch-römischen Religion übergetreten ist, auf ihn den §. 2 des Religionsediktes von 1686, in Vereinigung mit dem §. 3 des 1. Kapitels des Strafgesetzbuches, anzuwenden, und demnach ihn zur ewigen Verbannung zu verurtheilen, und ihn für sich und seine direkten Abkömmlinge für unfähig zu erklären, der bürgerlichen Rechte in Schweden zu genießen, darin irgend ein Eigenthum zu besitzen und irgend eine Erbschaft zu erwerben.“

Am 3. April wurde das Urtheil über Nilsson ausgesprochen. Er ist des Landes verwiesen, und sowohl seiner Erb- als anderer bürgerlichen Rechte verlustig erklärt. Er hat an die Gnade des Königs apellirt. — Im Ganzen hat das Urtheil weder in Stadt noch Land viel Aufsehen erregt, allgemeinen Unwillen dagegen eine höhnische Anspielung, welche der frivole Aftonbladet auf die Religion der beiden Fürstinnen anzubringen beliebt hat. — Es steht zu wünschen, daß bei dem nächsten Reichstage, von dem man überhaupt vieles Neue und Nützliche hofft, auch diese Dinge zur Sprache kommen. Läßt es sich nicht leugnen, daß eine kirchl. Gesetzgebung, wie die oben bezeichnete, zu ihrer Zeit gar wohl motivirt war, da die Jesuiten das Land bereits als gute Beute ansahen und anzusehen Grund hatten, so ist dagegen unsere Zeit, in der man

sogar gegen die auf den Abfall vom Koran verhängte Todesstrafe diplomatisch einschreitet, zu einer andern vernünftigen und konsequenten*) Legislatur berufen und verpflichtet. Jede Kirche, welche noch jetzt ihre Angehörigen mit Gewalt zurückhält und von einem möglichen Abfall ihre Auflösung befürchtet, erklärt eben hiedurch ihr eigenes inneres Unvermögen und ist nicht viel mehr werth, als daß sie eben auseinander gehe und verschwinde."

Kaplan Seling.

Die in Oldenburg erscheinenden Neuen Blätter für Stadt und Land enthalten einen ausführlichen Bericht über die Wirksamkeit des in der Ueberschrift genannten Mäßigkeitsapostels im Oldenburgischen. Dieser Bericht ist von Protestanten abgefaßt. Wir theilen unsern Lesern nachfolgende Stellen daraus über die Person des verdienstvollen und originellen Mannes mit. Daß Seling unterdessen mehrere hohe Auszeichnungen als Anerkennung seiner Wirksamkeit vom Großherzoge von Oldenburg erlangt, daß andere Regierungen ihm ebenfalls ehrenvoll und sein Bestreben fördernd entgegengekommen, ist aus den Tagesblättern bekannt.

Der genannte Bericht beginnt: „Kaplan Seling aus Osnabrück ist ein Mann von einigen 50 Jahren, Sohn eines kleinen Bauern in dortiger Gegend. Er hat in seiner Jugend als französischer Conscribirter Kriegsdienste gethan und es bis zum Sergeantmajor gebracht. Da das Land wieder deutsch wurde, kehrte er zu dem Lebensplane seiner Kinderjahre zurück und wurde „geistlich". Als ein heiterer, gemüthlicher und für Andere ungemein thätiger Mann schuf er sich neben den Beschäftigungen seines Amts bald noch eine andere, die dem Zug seines Gemüths nach Mittheilung und practischem Wohlthun weitere Nahrung gab. Er gründete eine Spinnschule für arme Kinder in Osnabrück, der er selbst fast ohne alle äußere Mittel vorstand, mit solchem Erfolg, daß bald weit und breit davon die Rede war, und man seine Art, mit den Kindern

*) Die durch die Verfassung zugesicherte Gewissens- und Religionsfreiheit besteht in Schweden nur für eine geringe Anzahl von Individuen, d. h. nicht für die Landeskinder, sondern nur für die Angehörigen einer andern als der ev. Kirche, nämlich für die von Außen eingewanderten, oder in Schweden von Nicht-Lutheranern geborenen Personen. Der Schwede ist als solcher Lutheraner, und kann ein anderer — im Lande — nicht werden.

umzugehen und nachhaltig auf sie zu wirken, nicht genug bewundern konnte. Man weiß welchen für Deutschland ungewöhnlich großen Erfolg die vor einigen Jahren gegründeten Vereine gegen das Branntweintrinken in Osnabrück hatten. Kaplan Seling, aus dem Volk hervorgegangen und nach Beruf und Neigung mit ihm in steter Berührung, also im Stande, den Umfang und die Tiefe des Unheils, das der Branntwein bringt, richtig zu schätzen, war eins der Hauptwerkzeuge dieser Erfolge. Wie alle Anderen, die es der Mühe werth gehalten, sich näher mit dem Gegenstand zu beschäftigen, durchschaute er schnell, daß hier ein reicherer und fruchtbarerer Boden für menschenfreundliche Bestrebungen sei, als irgendwo sonst. Er beschloß, sich der Sache von nun an vorzugsweise zu weihen, studirte sie und bemächtigte sich ihrer nach allen ihren Seiten, und fing dann an, in einigen benachbarten Dörfern über sie zu predigen. Der Erfolg war zufriedenstellend und bestätigte ihn in der Ansicht, daß besonders dem Volk gegenüber lebendige Rede und persönlich-gemüthliche Einwirkung am sichersten und schnellsten zum Ziel führen.

In solcher Stimmung und Ansicht kam er als einer der Osnabrückischen Deputirten im August vorigen Jahres nach Hamburg zu der General-Versammlung aller deutschen Mäßigkeits-Vereine. Er setzte dort seine Absicht und sein Verfahren auseinander, und von allen Seiten rief man ihm Beifall zu: denn längst hatten die Beförderer des Kampfes gegen den Branntwein auf deutschem Boden den Unterschied gefühlt, der zwischen dem anregenden Wort in offner Volksversammlung und dem todten Buchstaben obwaltet, und es lebhaft bedauert, daß man, bei dem Widerstand, den das Neue und Ungewöhnliche findet, in Deutschland meistens auf die Einwirkung durch die Schrift beschränkt sei. Man kann sich vorstellen, welchen Eindruck es unter diesen Umständen auf Seling machen mußte, als an einem der letzten Tage seines Hamburger Aufenthalts dort die Nachricht einlief, Vater Mathew (Pater Matthäus) sei in London angekommen und habe dort schon 30000 Menschen aufgenommen. Vielvermögende Hamburger Freunde und Beförderer der Mäßigkeitssache riethen und drängten sogleich: „Sie müssen hin und Mathew in seiner Wirksamkeit sehen!" Alle Einwendungen wurden beseitigt, alle Schwierigkeiten geebnet, und zwei Tage später fand sich Seling wohlausgerüstet und mit allem Nöthigen versehen auf dem Dampfboot und setzte nach abermals zwei Tagen seinen Fuß in London ans Land.

Bald nach seiner Rückkehr von London, also im Herbste vorigen Jahres, machte er auf erfolgte Einladungen von Vereinen und Geistlichen eine Rundreise im Osnabrück'schen, auf welcher er in 17 zum Theil sehr kleinen Ortschaften öffentlich redete. Die Folge war, daß 13,000 Personen, Katholiken und Protestanten, das Versprechen gänzlicher Enthaltung von Branntwein in seine Hände ablegten. Seine Anwesenheit in einer Gemeinde brachte ihm sogleich Einladungen in die benachbarten zu Wege, und er hatte deren bald so viel, daß er sie nicht alle befriedigen konnte. Das Volk selbst fühlt ein unbestimmtes aber dringendes Bedürfniß nach Befreiung von dem verderblichen Uebel, und die Sehnsucht darnach zeigte sich manchmal in rührenden Zügen. Da Seling zu Quakenbrück, hart an der Oldenburgischen Grenze, gepredigt und aufgenommen hatte, erfolgten sogleich dringende Einladungen an ihn aus den benachbarten Oldenburgischen Kirchspielen. In einigen derselben fingen die Geistlichen an, das Werk in der von ihm befolgten Weise vorzubereiten; zu Essen z. B. stifteten sie einen Verein nach Selings Art von 6 bis 700 Mitgliedern. Mitte Januar d. J. kam er selbst zuerst nach Dinklage, ging von da nach Vechta, dann nach Visbeck, Lohne, Haldorf, Damme, Langförden, Bakum, Vestrum, Essen und schloß Mitte März mit Löningen, da Amtsgeschäfte ihn für das Osterfest nach Osnabrück zurückriefen. Die 11 ebengenannten Kirchspiele haben im Ganzen 35,000 Einwohner, davon legten das Versprechen der Enthaltsamkeit von gebrannten Wassern 14,577 ab. Soweit unsere Nachrichten gehen, haben nur Zwei dasselbe seitdem gebrochen. An allen Orten, an welchen Seling gewirkt hat, meldeten sich nach seiner Abreise viele neue Mitglieder und legten das Versprechen in die Hände des von ihm eingesetzten Vorstandes ab.

Zieht man von der Einwohnerzahl die kleineren Kinder, dann die Kranken, Alten und Schwachen ab, welche verhindert waren zugegen zu sein, so kann behauptet werden, Seling habe über die Hälfte der Bevölkerung in dem von ihm besuchten District vom Branntweintrinken befreit. In solcher Masse controliren sich die Aufgenommenen gegenseitig und geben im Bewußtsein ihrer guten Sache und gehoben durch die sittliche Macht eines edlen Entschlusses den Ton an; die Nichtaufgenommenen finden sich genirt und unbehaglich, sie wollen nicht schlechter sein als die Andern und kommen allmälig herüber. Schon werden dort Feste und Hochzeiten gefeiert mit der

ausgesprochenen Devise: „Kein Branntwein!" Schon fangen die Brennereien an still zu stehen, und die Wirthe blicken kopfschüttelnd auf ihre Fässer und Flaschen, die nicht leerer werden wollen. Dem Branntwein ist der Makel angehängt, den er verdient. Die böse Sitte wird besiegt durch den Gegner, der ihr allein gewachsen ist durch die gute Sitte.

Das Verfahren, durch welches Kaplan Seling solche halbe Wunder bewirkt, ist, nach seinen eignen und nach den Berichten verschiedener Augenzeugen, das folgende. Sein Aufenthalt in jedem dieser 11 Oldenburgischen Kirchspiele dauerte etwa eine Woche. Die ersten drei oder vier Tage benutzte er dazu, sämmtliche Schulen des Kirchspiels zu besuchen, gewöhnlich in Begleitung des Geistlichen. „Man muß mit den Kindern anfangen," sagt er, „die Alten haben Kopf und Hände schon zu voll von andern Dingen, als daß sie so lebendig und liebevoll den neuen Gegenstand auffassen könnten, wie ein kindliches Gemüth, an das er auf die rechte Weise herangebracht wird, und dann wirken die Kinder mehr als man glaubt auf die Erwachsenen zurück." Er hat eine wunderbare Gabe, die Gemüther der Kinder zu gewinnen und zu fesseln. Er spricht zu ihnen bald ernst und feierlich, bald gemüthlich-heiter, immer in anschaulichen Beispielen und Bildern; er lies't ihnen ein Lied vor, das er besonders für das Kirchspiel gedichtet, erklärt den Inhalt und die Anspielungen, läßt es sie singen nach irgend einer bekannten Melodie, und bringt es, indem er auf Tact und Richtigkeit hält, auffallend schnell dahin, daß sie die Melodie anfangs mit ihm, nachher allein in ziemlicher Reinheit heraus bringen. Er zeigt ihnen erläuternde und die Phantasie anregende Bilder, indem er weiter von der Schädlichkeit und den Wirkungen des Alkohols spricht. Endlich nimmt er ihnen das Versprechen ab, „sofern ihre Eltern damit zufrieden sein würden," sagt dann, er rechne sie nun zu dem „Hoffnungsheer" des deutschen Vaterlandes, von dem sie eine geschlossene „Schaar" ausmachten; er räth ihnen, sich eine Fahne anzuschaffen, läßt sie sogleich ihre Offiziere wählen, zeigt ihnen „als ein alter Soldat," wie sie sich zu gliedern und zu bewegen hätten, und ermangelt nicht hinzuzusetzen, ihr Dienst, dessen ganze Wichtigkeit er ihnen nochmals ans Herz legt, erfordere auch äußerliche Ordnung, Anstand, regelmäßigen festen Gang und Spiele, die Leibesübungen mit sich brächten. Er läßt sie dann zum Beschluß ein besonders anregendes Lied von ihm, „der Zapfen-

streich," singen, und empfiehlt zu Haus alles zu erzählen und die Eltern zu grüßen.

Die Kinder blicken ihm mit freudestrahlenden Augen nach, wenn er Abschied genommen. Es ist nach der Bemerkung competenter Beurtheiler und Augenzeugen unglaublich, wie sich die frische Dorfjugend nach einem einzigen solchen Actus belebt, gehoben und gesammelt fühlt. Noch während Selings Anwesenheit in der Gegend ist gewöhnlich die Fahne da und die Kinder erscheinen mit derselben vor ihm unter Anführung ihres gewählten Hauptmanns in Reihe und Glied, singen ihm einige seiner Lieder und bringen ihm ein Hoch. Der mitbegeisterte Schullehrer setzt die Sache fort; die Fahne wird in der Schulstube aufgehängt, Selings Bild darunter, und in den jungen Seelen haftet für immer, neben dem Eindruck veredelten und belebten Jugendgefühles, der gründlichste Widerwille gegen den dumpf und dumm machenden Trank.

Seling legt, gewiß mit Recht, den Hauptnachdruck auf diesen Theil seiner Wirksamkeit. „Und wenn es mir bei keinem einzigen Erwachsenen gelänge, sagt er, mit meinen Hoffnungsschaaren allein getraute ich mir, den Branntweinsteufel nach und nach aus Deutschland zu jagen." Schon die Rückwirkung der Kinder auf die Eltern ist bedeutend. Der Zug ist bekannt, wie in einer großen Preußischen Stadt ein Arbeiter die Straße herunter taumelt, als ihm sein aus der Schule kommendes Töchterchen begegnet. Das Kind ergreift seine Hand und sagt sanft und bedauernd: „Komm Vater, ich will Dich zu Haus führen, Du bist ja wieder ganz betrunken." Da erfaßt den trunkenen Mann die Schaam und das verletzte Vater- und Mannes-Gefühl so mächtig, daß er bleich wird und schwört, nie solle das verderbliche Getränk wieder seine Lippen berühren. Aehnliche Wirkungen sah Seling häufig genug. Ein Knabe in einer Oldenburgischen Gemeinde kam nach so eben in der Schule abgelegtem Versprechen jubelnd nach Hause, Jedem entgegenrufend: „Ich bin in der Mäßigkeit!" Das ganze Haus war gegen die Sache oder doch gleichgültig gesinnt und der Knabe fand nichts weniger als Beifall. Aber er fing an zu weinen und zu bitten und zu klagen, daß er allein in der Mäßigkeit sei, und zwei Tage darauf war das ganze Haus darin. — Viele andere Eltern, die selbst nicht Theil nahmen, und ihren Kindern den Eintritt nicht gestatten wollten, gaben den überzeugten und begeisterten Kindern, die nicht aufhörten zu bitten, wenigstens darin nach, daß sie ihnen dabei zu bleiben erlaubten. — Auf der andern

Seite brachte eine Mutter ihren 7jährigen Sohn zu Seling und sagte, da dieser erstaunte: „Nehmen Se den man driest up, et is hoge Tied, he mag en all woll!" — Ein Mädchen im Oldenburgischen äußerte, nachdem sie das Versprechen abgelegt, betrübt gegen ihre Mitschülerinnen: nun werde sie nicht wie bisher die letzten Tropfen aus den Branntweingläsern trinken dürfen. — Ein 14jahriger Knabe zu Osnabrück, den die anständigen Eltern für ganz unschuldig hielten, gestand Seling, daß er seit 4 Jahren täglich heimlich ein auch zwei Glas Branntwein getrunken habe, da er einem heimlichen Trinker dergleichen habe holen müssen.

Aber wo wäre ein Ende, wenn man hier in die Beispiele geräth! Wir wollten Selings Verfahren beschreiben. Hat er in solcher Weise alle Schulen durchwandert, seine Hoffnungsschaaren organisirt, so setzt er einen Tag für eine Vorbereitungsrede oder Predigt an, in der Kirche oder im Freien, wie es Ort oder Witterung mit sich bringen. Er behandelt darin die Sache einleitend, giebt besonders Geschichtliches, berührt und erwägt Einreden und Gegengründe. Er ist durchaus klar, faßlich für Jedermann, seine Argumente sind auf das Volk und das Volksgefühl berechnet; durchaus rein und schön leben in seinem Innersten die Motive, und man fühlt ihm an, daß nur warme, uneigennützige Menschenliebe ihn bewegt und treibt. — Einige Tage später in der Hauptpredigt kommt er dann zu der Darstellung dessen, was der Trank gewirkt hat und noch wirkt, und zum begeisterten Aufruf an die Gemeinde, sich und ihre Nachkommen von dem verderblichen Uebel zu befreien durch einen raschen, edlen und freien Entschluß.

Nach den Reden, auch zu jeder andern Zeit, in seiner Wohnung oder wo es sei, nimmt er die Aufnahme vor. Die Aufzunehmenden knien oder stellen sich vor ihn hin und sprechen ihm folgende Formel nach:

> „Ich verspreche mit dem göttlichen Beistande, mich ganz zu enthalten von allen gebrannten hitzigen Getränken, und ich nehme mir vor, hiezu auch Andere nach Kräften zu bewegen, und mäßig zu sein in den gegohrnen Getränken."

Er sagt darauf: „Gott segne Euch und gebe Euch Muth und Kraft, daß Ihr das Versprechen halten möget zu Eurem und Eurer Mitmenschen zeitlichem Wohl und ewigem Heil!" Dann reicht er jedem Einzelnen die Hand mit den Worten: „Gott segne es Euch!" und auch der Ortspfarrer ging in den

Oldenburgischen Gemeinden nach ihm die Reihen entlang und nahm den Handschlag.

Seling sagt, nichts sei ihm ergreifender und rührender als dieser herzliche gegenseitige Handdruck, bei welchem so manche heiße Thräne auf seine Hand falle. „Die Frau, die Kinder, die ihren Mann und Vater neben sich haben und das Versprechen ernst und feierlich ablegen sehen, weinen hier oft von den vielen Thränen, die sie um des Branntweins willen vergossen, die letzte, und es ist dies eine Freudenthräne, während dem Mann Reue und Rührung die Augen netzen. Wie oft, wenn ich solche weinende Augen sah und den krampfhaften Händedruck zurückempfing, bin ich selbst bis zu Thränen und bis zum Stocken der Stimme bewegt worden!"

Uebrigens ist Seling ein schlichter einfacher Mann ohne alle Prätension und Anspruch auf Form, voll guten Humors und voll Sinn für ein rechtes Leben auf Erden in Arbeit und unschuldiger Freude. Er denkt nie an sich selbst, sondern nur an die Sache, der er sich geweiht hat. Er besticht nicht, aber er reißt mit sich fort, weniger durch den Schwung und die Kunst seiner Rede, als durch den tiefen sittlichen Ernst, den Jeder aus seiner anspruchslosen, gemüthlich-heitern und volksgemäßen Manier herausfühlt. Von seinem großen Vorgänger Mathew hat er sich zwar Manches angeeignet, aber er hat es dabei zu seinem Eignen gemacht, Anderes ihm Eigenthümliche hinzugethan und ist so, wie jeder ächte Charakter, durchaus original und national geblieben.

Dr. Alzog und seine Kirchengeschichte.

Die Universalgeschichte der christlichen Kirche von dem Herrn Dr. Alzog gehört ohne Zweifel zu den interessantesten neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der katholisch-theologischen Litteratur. Es sind viele, zum Theil ausführliche Rezensionen in den katholisch-theologischen Blättern erschienen, welche das Buch unter so entgegengesetzten Gesichtspunkten betrachten, und so auffallende Urtheile darüber fällen, daß man leicht an der Höflichkeit oder an der Unpartheilichkeit dieser Blätter irre werden könnte. In dieser Zeitschrift sind sehr ausführliche Auszüge aus jenem Buche mitgetheilt und die Quellen ihnen gegenüber aufgezeigt worden, aus denen sie hergeflossen. Die Rezensionen in dem Münchner Archiv, welches leider zu früh eingegangen ist, in dem Religionsfreunde, in der Freiburger Zeitschrift, alle weisen auf die Plagiate hin, welche in

dem Werke, das man zugleich rühmt, enthalten sind. Neuerdings ist ein andrer Rezensent in der Jenaer allg. Litteraturzeitung (N. 144 vom 15. Juni 1844) aufgetreten, welche nach dem bezeichneten Gesichtspunkte die Kirchengeschichte des Hrn. Alzog ebenfalls angesehen hat. Es ist dieses Herr Karl Hase, es ist der Geplünderte selbst, welcher auf sein Eigenthum, welches unter fremde Hände, in fremde Bücher gerathen, das Publikum hingewiesen hat, und eben so wie wir früher in diesen Blättern gethan, eine Reihe von Stellen nebeneinander gestellt hat, welche Dr. Alzog wörtlich oder doch mit geringer Veränderung aus seinem Buche ausgeschrieben hat. Es ist den Lesern dieser Zeitschrift vielleicht von Interesse, einige anderweitige Ansichten des genannten protestantischen gelehrten Kirchenhistorikers über die Kirchengeschichte des Hrn. Dr. Alzog kennen zu lernen.

Was den kirchenhistorischen Standpunkt betrifft, so lesen wir darüber Folgendes:

„Herr Dr. Alzog gehört derjenigen Richtung an, die wir die ideale zu bezeichnen gewohnt sind, indem sie dem Katholizismus, in seinen Dogmen und Bräuchen religiöse Ideen nachweisend, mit der neuen Wissenschaft und Bildung zu versöhnen strebt; eine Richtung, welche in Frankreich durch Chateaubriand begonnen und durch Lamennais damals, als das französische Volk ihn noch den letzten Kirchenvater nannte, theologisch ausgebildet, unter uns in der Litteratur durch Görres repräsentirt, seit er die Jakobinermütze von sich warf, theologisch aber vornehmlich durch Möhler entwickelt ist.“ Wir finden hier eine auffallende Zusammenstellung, aber ohne uns auf eine Würdigung dieser Ansicht einzulassen, glauben wir den Hrn. Alzog, als an allem schuldlos, vertheidigen zu können. Man muß nie die Person mit der Sache, hier Hrn. Alzog nicht mit seiner Kirchengeschichte verwechseln.

Als eine besondere Eigenthümlichkeit der Alzog'schen Kirchengeschichte wird von Hrn. Hase weiter bemerkt: „Hinsichtlich der Darstellung,“ sagt er, „ist uns ein Widerspruch aufgefallen, der Stil ist insgemein gewandt, bewegt, frisch, oft was man neuerlich, etwas freigebig, geistvoll nennt, und doch auch zuweilen verfehlt und incorrekt, daß ich vermuthe, da dieses Buch von der östlichsten Gränze des Vaterlandes kommt, daß der Verfasser das Deutsche nicht als Muttersprache rede.“ Der Historiker Hase ist hier etwas schelmisch. Denn der Hr. Dr. Alzog ist gar kein Polakke, wozu er ihn machen möchte, sondern ein deutscher Schlesier. Die gewandte, bewegte, geistvolle Sprache,

gehört Hrn. Hase, Hrn. Döllinger und den Heften des Hrn. Möhler an, das Incorrekte und Verfehlte Hrn. Alzog selbst. Aus der beständigen Durchkreuzung von Fäden verschiedener Farben, sagt ein gelehrter Mann, entsteht eine Contextur, die man in der Weberei Changeant nennt; ein Stoff, von dem man nicht sagen kann, ob er blau oder roth, grün oder gelb oder beides ist, von dieser Seite so, von der andern anders erscheint.

Unter den Beispielen dieser Art, welches ohne Zweifel den meisten Lesern aufgefallen ist, führt Hr. Hase den ersten Satz aus der Vorrede zur zweiten Auflage an. Dieser Satz lautet: „Die Theilnahme, welche mein Lehrbuch der Kirchengeschichte bei (in) einem weiten Kreise von Lesern gefunden hat, und gegen alle Erwartung schnell vergriffen wurde.“ Die Theilnahme, welche gegen alle Erwartung vergriffen wurde! Das sollte polnisch sein?

Ein anderes Beispiel, welches Hr. Hase anführt, ist dieses. Von Eugenius III. nach seiner Abreise von Clairvaux heißt es Seite 541: „dem Dahingeschiedenen sandte der h. Bernhard sein berühmtes Buch de consideratione“, und Hr. Hase fügt hinzu: „In deutschen Landen dürfte man schwerlich einen Brief an einen Dahingeschiedenen zu bestellen wissen.“ Aber sollte das denn leichter in Polen zu bewerkstelligen sein?

Ein drittes Beispiel ist dieses: „Unter den Greueln der französischen Revolution wird erzählt (S. 1021), wie ein Frevler eine consekrirte Hostie einem Esel mit den Worten vorwarf: „Friß Rindvieh diesen Gott.“ — Hr. Alzog hat einen Esel zu einem Rindvieh gemacht, das ist allerdings sehr stark, aber mußte er deswegen ein geborener Pole sein? —

Sonst findet Hr. Hase noch Manches in jenem Buche, was dasselbe unnöthiger Weise mit sich führt, als da sind: „Langweilige Ankündigungen, unnöthige Verwunderungen, fromme Stoßseufzer, gedankenlose Anwendung kirchlich erbaulicher Ausdrucksweisen.“ Das ist Eigenthum des Hrn. Alzog und wir wollen den seh'n, der es ihm abdisputirt.

Weiter weis't Hr. Hase die Compilationen oder Plagiate des Hrn. Alzog nach, und zeigt, daß derselbe auch Druckfehler mit abgeschrieben und manchmal den Text sogar verdorben hat.

Dionysius exiguus.

Wir haben in einem frühern Hefte dieser Zeitschrift gezeigt, daß man das Wort exiguus mißversteht, wenn man

daraus entnimmt, Dionysius, der Erfinder der christlichen Aera, sei klein von Statur gewesen. Wie sich aus den Bemerkungen und Beispielen, die wir dort angeführt, ergibt, ist das Wort nichts als eine Bezeichnung der Demuth. Zu jenen Beispielen will ich jetzt einige andere hinzufügen. Es gibt derselben eine überaus große Anzahl. Wir wollen dieselben nur aus den Unterschriften der Konzilien hernehmen. Bei den Unterschriften, welche wir unter den Verhandlungen des III. Konstantinopolitanischen (des VI. allgemeinen) Konzils finden, sind mehre Bischöfe, welche gratia dei ihrem Namen hinzusetzen, z. B.: Petrus gratia dei (χάριτι θεοῦ) episcopus sanctae Cumanae ecclesiae, andere nennen sich misericordia dei (ἐλέῳ θεοῦ), andere, und zwar sehr viele, geben sich das Prädikat humilis, z. B. Agnellus humilis episcopus sanctae Neapolitanae ecclesiae. Wieder andere indignus (ἀνάξιος) und abermals andere exiguus, was im Griechischen ἐλάχιστος, minimus wiedergegeben wird. Wieder andere unterschreiben einfach, ohne ein solches Prädikat. Keiner nennt sich peccator. Auf dem Konzilio im Trullus hingegen unterzeichnen mehre mit dem Demuthsprädikat peccator, z. B. Silvanus peccator (ἁμαρτωλὸς) episcopus civitatis Lemni, andere wieder indignus oder humilis (ἐλάχιστος).

Auf dem zweiten Konzilium zu Rom unterzeichnen auch die Priester humilis, auch indignus, auch gratia dei, z. B. Stephanus dei gratia presbyter Romanae ecclesiae tituli S. Eusebii. Sehr oft unterschreiben die Bischöfe und Priester ganz einfach und ohne irgend einen Zusatz, z. B. wie auf dem Concilio Lateranensi, Concil. Tolet. XV.

Herr Wilhelm von Schütz und Pontius Pilatus.

Die „katholischen Stimmen" (Regensburg 1833. N. 72. u. 73.) enthalten einen Artikel des Herrn von Schütz über Pontius Pilatus, mit dessen Tendenz wir unsere Leser bekannt machen wollen.

Herr von Schütz schreibt in den katholischen Stimmen, wie vorlängst Judas von Andern schon gerechtfertiget ist, nun auch eine Apologie des Pilatus, und insinuirt, daß die Kirche diese Verehrung des Pilatus theile, weil sie seinen Namen in das Apostolische Symbolum aufgenommen habe. Was dieses Letztere betrifft, um es sogleich abzumachen, so hätte Herr von Schütz, wenn er sich etwas über den Horizont seiner eigenen Selbstgefälligkeit erhübe, sich erinnern müssen, daß die Zeitbe-

stimmungen in der alten Welt nicht an Zahlen und Jahre, sondern vorzugsweise an Personen: Hohepriester, Consuln, Könige ꝛc. geknüpft wurden. Vgl. auch Lukas 3, 1. 2. In dem Bereiche, wo das apostolische Glaubensbekenntniß entstand, war ohne Zweifel Pilatus die angesehenste und bekannteste Person und Obrigkeit, und in Beziehung auf Christus um so mehr, weil er den wichtigsten Antheil an dem Tode desselben hatte. Diese Zeitbestimmung mußte hier mit aufgenommen werden schon aus Rücksicht auf die Weissagung Christi, daß falsche Christi kommen würden, wie denn auch wirklich solche Betrüger gekommen sind, und noch kommen. Eine Zeitbestimmung durfte hier weniger fehlen, als eine Ortsbestimmung, weil die Zeit vorübergehend und unsichtbar, der Ort aber bleibend und sichtbar ist, weshalb denn auch nach Zeugniß der Erfahrung die Ortsbestimmungen leichter im Gedächtnisse behalten werden, als die Zeitbestimmungen, besonders wenn diese nur Zahlen sind. Daß aber das apostolische Glaubensbekenntniß seinen Ursprung in Palästina habe, möchte wohl vorzugsweise der Zusatz andeuten: „abgestiegen zur Hölle," der in dem spätern Glaubensbekenntnisse vernachlässiget wurde, für die Juden anfangs aber von besonderer Wichtigkeit war, indem er Jesum als den Messias ihrer Väter darstellte. — Der Zusatz „unter Pontius Pilatus" soll hier also nicht eine Verehrung der Kirche gegen Pontius Pilatus ausdrücken, sondern lehren, wann Christus gelebt und gelitten habe, und daß nur der der wahre Christus sei, der mit Pontius Pilatus in Berührung gekommen war.

Ueber das Verhältniß des Heilandes zu Pilatus lehrt Herr von Schütz ferner: der Herr habe eigentlich am wenigsten gelitten durch jenen Pilatus, „dem es selbst Schmerz war, ja ein Leiden und eine Kreuzigung der Seele, daß er Christus seinen Kreuzigern überlassen mußte, ohne, was er so innig wünschte, solche Kreuzigung hindern zu können. Ich (d. h. Herr von Schütz) habe stets den Verstand und das Wohlwollen dieses trefflichen Mannes bewundern müssen ꝛc." Das ist aber ein sauberes Wohlwollen, zumal für einen Richter, dem eine Legion zu Gebote steht, einen Menschen, den man für unschuldig hält, um sich mit dieser unangenehmen Geschichte nicht zu befassen zu brauchen, oder um eine politische Versöhnung einzuleiten, einem ruchlosen Machthaber und herzlosen Gegner auszuliefern; oder dann ferner den Unschuldigen, um dem blutgierigen Pöbel einen Gefallen zu thun, nicht etwa mit den jüdischen 39 Streichen geisseln, sondern auf römische Art

zerfleischen zu lassen; sich dann, den so Mißhandelten einen Gerechten nennend, die Hände in Unschuld zu waschen, ihn ferner allem Muthwillen der Kriegsleute und des Pöbels zu überlassen, und endlich bei aller Ueberzeugung von der Unschuld und nach öffentlicher Erklärung derselben und offenbaren Bemühungen, Jesum in Freiheit zu setzen, ihm doch noch das Urtheil zu sprechen, daß mit ihm nach dem Verlangen des Volks geschehen und er gekreuzigt werden sollte, ohne selbst dann ihn noch ferner vor Hohn und Mißhandlung zu schützen. — Herr von Schütz sagt ferner: „Denn was wäre nun geschehen, wenn Pilatus die Kreuzigung hinderte? — Er hätte einen revolutionären Akt vollzogen, Christum aber mit darein verwickelt." Ist dem Wüthen eines blutdürstigen Pöbels zu widerstehen, oder dagegen die Gesetze des Staats oder Kaisers zu behaupten, revolutionär? Oder muß man, um nicht revolutionär zu sein, aus blinder Furcht vor dem Kaiser alles angesonnene Unrecht vollziehen oder sich demselben unterwerfen? Nach Herrn von Schütz handelte also Pilatus wider seine Pflicht, wenn er sich der Kreuzigung Christi widersetzte; die Priester und der Pöbel handelten daher wohl recht, daß sie Christum gekreuzigt wissen wollten! Man bemerke auch die sonderbare Ideen-Verbindung im Folgenden: Pilatus gewahrte den Herrn „als den principe constante des spanischen Dichters die bekannte Frage nach der Wahrheit übergehend, weil auch diese ich eigener Weise auffasse." Daß Herr von Schütz in eigener Weise, und zwar oft schlechter als ein A-B-C-Schütz auffasse, davon hat man Beispiele genug zum Aerger und zur Belustigung; daß aber Christus die Frage des Pilatus unbeantwortet gelassen habe, weil auch Herr von Schütz sie anders auffasse, können wir auf sein Wort, auch auf seine Cavalier-Parole, nicht glauben. „So hatten denn die an die Juden gerichteten Worte des Landpflegers den tiefen Sinn: daß wenn sie nicht von selbst abstünden von der Kreuzigung dieses Gerechtesten, er es nicht hindern könne, denn durch jedes Eingreifen würde er den Gerechten zum Ungerechten machen: da wasche denn er lieber seine Hände in Unschuld." Dies heißt mit andern Worten: Wenn Ihr Lynch-Justiz üben wollet, so kann oder will ich es nicht hindern, denn wenn ich ihn verurtheile, so ist dieser Jesus sofort ungerecht und schuldig. Dies ist wohl das äußerste Extrem von der Theorie des Absolutismus und der Unfehlbarkeit der weltlichen Macht, der Herr von Schütz anhängt. Wir danken Gott, daß Herr von Schütz nicht unser Richter ist, und wünschen den Irländern Glück,

daß er nicht der ihrige war oder ist, um die dort wider die Katholiken bestehenden Gesetze zu vollziehen. Man kann ihm ein Empfehlungsschreiben an den — — — ausstellen, daß er Herrn von Schütz in — anstelle, denn gewiß wird er es um so viel mehr hier für einen revolutionären Akt halten, die Verfolgungsgesetze wider die Katholiken zu hindern; wiewohl sie freilich eben dadurch schon schuldig und ungerecht werden, daß er sie verurtheilt. Dann wird ferner gelehrt, die alldurchschauende Kirche erkenne in Pilatus das Opfer einer saeva necessitas, gleich als wenn diese von der Kirche überhaupt oder auch nur dergestalt anerkannt würde, daß sie ein gottloses Beginnen und ehrloses Aufopfern und Preisgeben aus Menschenfurcht rechtfertigen und heiligen und die Gebote Gottes und der Vernunft aufheben könne. Daß Herr von Schütz so etwas schreibt, ist weniger zu verwundern, als daß der Herr Domkapitular Götz dies für eine katholische Stimme ausgibt und sich dazu hergibt, solchen türkischen und altwiedertäuferischen Fatalismus in der Kirche zu verbreiten. Die Rede des Heilandes: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" legt Herr von Schütz in einem politischen Sinne aus: in einem weltlichen Staate, wie der römische, könne er (Christus) nicht König sein, aber es werde ein anderes Staatswesen, ein Kirchen- oder christlicher Staat eintreten, den der Geist Gottes durchdringe, wo dann alles Leben und das politische Princip weichen und flüchten müsse, und hier würde man ihn nicht ans Kreuz schlagen können. Man sieht hier wieder den Hintergedanken durchschimmern, daß der Beherrscher des christlichen Staates der h. Geist oder Gott selbst sei, und zwar, wie es scheint, im ähnlichen Sinne, wie Herr von Schütz von der Kirche oder deren Lehramt annimmt, daß es nämlich stets nur eine Trompete des h. Geistes sei. Um Consequenz und Logik kümmert sich ein so erhabener Geist und Seher, wie Herr von Schütz, nicht: für Andere ist es überflüssig, die praktischen Folgerungen aus dieser Lehre zu ziehen. Im Ganzen aber harmonirt die Lehre und Ansicht des Herrn von Schütz so sehr mit dem neuen russischen katholischen Katechismus, wornach Christus aus Gehorsam gegen den kaiserlichen Beamten gestorben ist, als wenn er an jenem Katechismus mitgearbeitet hätte.

Um den „trefflichen Mann," Pilatus, seinen Verstand und sein Wohlwollen, zu schildern, mögen hier nun noch einige Züge aus dem Leben desselben beigebracht werden. Pontius Pilatus wurde im J. Chr. 27 als Nachfolger des Valerius Gratus der fünfte Landpfleger von Judäa. Seine Vorgänger

hatten den Soldaten nur einfache Fahnen gegeben. Pilatus ließ aber das Bildniß des Kaisers hineinsetzen, und bedrohete die umzingelten Juden mit den schon gezückten Schwertern seiner Soldaten, wenn sie diese Fahnen zu Jerusalem nicht aufnehmen würden. Da aber die Juden fest blieben, gab er endlich nach. Jos. Antiq. iud. 18, II, 2. 3. III, 1. de bello iud. 2, IX, 1 — 3. Ein andermal ließ er zur göttlichen Verehrung gegen den Kaiser Tiberius im Pallaste des Herodes zu Jerusalem Schilde aufhängen, die Tiberius dann selbst wieder beseitigen ließ. Philo de legat. ad Caium. Philo erwähnt daselbst auch seines tyrannischen Uebermuths, seiner Raubsucht, der gewaltsamen Beugung des Rechts, vielfältiger Hinrichtungen ohne Verhör. Zu einer zu Jerusalem erbaueten Wasserleitung nahm Pilatus eigenmächtig das Geld aus dem Tempelschatze, und als das Volk sich darüber vor seinem Richterstuhle beklagte, ließ er durch die unter denselben verkleidet vertheilten Soldaten ein Blutbad anrichten. Jos. Antiq. iud. 18, III, 2. de bello iud. 2. IX, 4. Eben so ließ er Galiläer, die ihr Opfer darbrachten, im Tempel ergreifen und tödten, und vermischte so ihr Blut mit dem ihrer Opfer. Luk. 13, 1 — 3. Kurz nach dem Tode des Heilandes wollten sich die Samariter auf Anleitung eines Betrügers (nach Einigen des Simon Magus) in den Besitz der Gefäße setzen, die Moses auf dem Berge Garizim vergraben haben sollte. Pilatus ließ sie überfallen, zerstreuen und erschlagen. Die Samariter verklagten ihn darauf bei dem Präses von Syrien, Lucius Vitellius. Mit ihnen erhoben auch die Juden ihre Klagen. Vitellius befahl dem Pilatus, nach Rom zu gehen und sich dort vor dem Kaiser zu verantworten. Er zögerte aber, so daß er erst zu Rom anlangte, als Tiberius im Jahre 37 eben gestorben war. Der Nachfolger des Tiberius, Caligula, verbannte den Pilatus nach Vienne, wie Ado, Erzbischof daselbst († 875), berichtet. Eusebius erwähnt hist. eccles. 2, 7., daß er sich selbst umgebracht habe.

Uebrigens urtheilen wir hier nur über das äußerliche Benehmen des Pilatus, und glauben, daß er zu denen gehörte, für welche der Heiland sein gewiß wohl nicht unwirksames Gebet verrichtete: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie thun," wie wir desgleichen auch von Herrn von Schütz glauben, daß er nicht weiß, was er schreibt.

Omnia se simulant scire, nec quidquam sciunt.
Quod quisque in animo habet, aut habiturus est, sciunt.
Sciunt, quod in aurem rex reginae dixerit;

Sciunt, quod Iuno fabulata est cum Iove;
Quae neque futura, neque facta sunt, tamen illi sciunt.
Falson' an vero laudent, culpent, quem velint,
Non flocci faciunt, dum illud, quod lubeat, sciant.
Plaut. Trinumm. 1, 2.

Mnemotechnische Hülfsmittel zur Kirchengeschichte.

Das größte Feld des menschlichen Wissens ist das der Geschichte. Dieses wächst immer in geometrischer Progression, weil nicht nur immer mehr Völker und Länder in den Kreis der Geschichte eintreten, sondern die sich immer mehr verbreitende Kultur sie auch veranlaßt, immer mehr Geschichte zu machen. Die gegenwärtig so bedeutende und erfolgreiche Ausbeutung der Alterthümer und literarischen Schätze der Vorwelt, so wie die Ausbildung der Geschichtswissenschaft selbst durch die Combination der materialen mit den formalen (philosophischen, psychologischen) Elementen und Zeitideen wird auch auf die Vergangenheit nun immer mehr Licht zurückgeworfen. Es steigen dadurch auch die Anforderungen, die man an die Gebildeten und angehenden Fachgelehrten machen wird, obgleich manche sie auch jetzt schon übertreiben, und der Autor bei dem Leser, der Examinator bei dem Schüler, der Literator und Polyhistor in der Gesellschaft oft eine Bewandertheit und Fachkunde voraussetzt, die nicht weit unter der seinigen steht, wenn diese auch oft nur auf ganz frischen Eindrücken beruhen. — Es möchte daher für Manche wünschenswerth sein, um sich in dem fast unübersehbaren Felde der Geschichte orientiren zu können, einige nahe liegende Hauptsignale zu kennen, die durch ihre Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit selbst nicht wieder in Verwirrung führen, sonst aber geeignet sind, die Verhältnisse und Entfernungen der einzelnen wichtigeren Geschichtspunkte zu bestimmen. Als solche Signale hat man schon öfters die Buchstaben des Alphabets angewandt, z. B. durch Veränderung der Endsylben oder Anhängung von Zahlen bedeutenden Buchstaben. Das Gedächtniß sträubt sich aber, die vielen wunderlichen Flexionen, blos zu dem Zwecke gemacht, um es selbst zu erleichtern, in sich aufzunehmen und festzuhalten. Der Verstand fordert, daß die mnemonischen Formeln auch für ihn unmittelbar Werth und Sinn haben; die Buchstaben sollen nicht blos Zahlzeichen sein, sondern zugleich auch ihre eigene Natur und Bedeutung als Buchstaben behalten. Dies geschieht, wenn man die zahlvertretenden Buchstaben zugleich zu Wörtern oder

Sätzen benutzt. Damit man aber die zahlbedeutenden Buchstaben kenne, müssen sie einen bestimmten Platz haben, z. B. die ersten Buchstaben der Wörter eines entsprechenden Satzes (oder Wortes) bilden. Man muß zu diesem Zwecke die Buchstaben des Alphabets unter die 10 Ziffern vertheilen, so daß je 2 oder 3 einem bestimmten Buchstaben entsprechen. Diese Vertheilung kann nun willkührlich stattfinden. Zweckmäßig verfährt man aber auch hiebei nach gewissen Grundsätzen und Regeln, die man sich vorher selbst feststellt, obwohl diese nur auf willkührlicher Annahme beruhen. Für die folgenden Beispiele hat man die Buchstaben nach den beigesetzten Gründen vertheilt und angeordnet.

1. e, eins; i, j, wegen der römischen Ziffer;
2. z, zwei; b, bis (zweimal); u, wegen der zwei Striche des Buchstabens;
3. d, drei; t, tres; m, wegen der drei Striche;
4. v, vier; r, als Endbuchstabe von 4 in vielen Sprachen; w als Doppel-u;
5. f, fünf; p, πέντε; q, quinque;
6. s, sechs; c (ce, ci); und x der Lautähnlichkeit wegen;
7. l, wegen der Gestalt des L, y desgl.; ph willkührlich oder wegen des p-Lauts in 7 in den meisten Sprachen;
8. a, acht; c oder k wegen dieses Lauts in 8;
9. n, neun; g wegen der Gestalt; ch wegen Verwandtschaft mit g;
0. o, wegen der Gestalt; h weil nur Halbbuchstabe; th willkührlich, allenfalls mit Erinnerung an ΰ oder θάνατος.

Wie man aber auch immer die Buchstaben anordnen möge, in einigen Fällen werden sich aus der Anwendung derselben zu zeitbezeichnenden Sätzen sehr ungezwungene Symbole ergeben; oft aber auch nur schwerfällige, zumal wenn man sie zu deutschen Sätzen benutzt, weil hier die Artikel zu oft im Wege stehen. Bei der Vertheilung der Buchstaben muß man dahin sehen, einzelnen Zahlen nicht zu selten angewendete Buchstaben zuzutheilen. Wenn ein bestimmtes mnemotechnisches System zu einer sehr vorherrschenden Geltung gebracht werden könnte, so würden sich nach und nach bei den einzelnen Namen und Daten sehr bestimmte und bezeichnende Symbola bilden, die dann ein Gemeingut zur Zeitbezeichnung werden würden.

Von den folgenden Sätzen, welche die Lebenszeit einiger der ältesten Kirchenschriftsteller bezeichnen sollen, gelten nur die Anfangsbuchstaben der drei ersten Wörter.

Ignatius	107.	Ignatius Theophorus Löwenbeute.
		Ignatius Offertur Leonibus.
Polykarpus	169.	in Smyrna's Gluth.
		Episcopus Smyrnensis Christo moritur.
Justinus	165.	Justinus stirbt peinvoll.
		Justinus Sanguinem Fudit.
Irenäus	201.	Blut-Opfer Jesu.
		Beatus Offertur Irenaeus.
Clemens	220.	zieht zum Himmel.
		Beatus Bono Optimo.
Tertullian	203.	zum herben Montanismus hinneigend.
		Bile Obtumet Montani.
	243.	bitter vor Tugendstrenge.
		Zelotes Vitam Mittit.
Origenes	185.	In Alexandria prognatus.
	228.	beendet Bibel-Kritik.
		Bibliothecam Biblicam Absolvit.
	231.	Bischöfe deponiren ihn.
		Unctus Deponitur Eunuchus.
	250.	Zwangstuhl peinigt Origenes.
		Ustionem Patitur Origenes.
	† 253.	Zwiste feuert Tyrus an.
		Ultra Quinque Millia scripta.
Cyprianus	246.	Baptizatur Venerabilis Caecilius.
	248.	Bischof von Carthago.
		Una Rhetor Antistesque.
	258.	zweimal fünf Amtsjahre.
		Beatus Fudit Animam.
Gregorius	270.	zum Lichte hebt er sich.
		Beatitudine Laetatur Thaumaturgus.
Dionysius	248.	Bischof von Alexandria.
		Benedicit Viris Alexandrinis.
	265.	zur Seligkeit führend und geführt.
		Beatus Sanctus Patriarcha.
Lactantius	317.	Triers Jugend-Lehrer am Hofe.
		Treviris Instituit Literis.
	325.	Tractate blieben fünf.
		Moritur Ustor Persecutorum.
Eusebius	340.	Menge Werke hinterlassend.
		Multa Reliquit Opera.

Athanasius 296. Beim Nil sproß er.
Bicornis Nili Surculus.
326. Metropolit, Bischof, Schriftsteller.
Marci Utitur Sede.
336. Trier dankend Schutz.
Treviri Dant Salutem.
341. dann Rom's Iulius.
tum Romanus Iulius.
356. muß flüchten stets.
Machinis Pellitur Sede.
362. meiden sein Bisthum.
Denuo Saevit Zelotypia.
373. Meretur Lauream Maio.

Für die einzelnen Jahrhunderte kann man sich die Hauptbegebenheiten einprägen, indem man nur auf die beiden letzten Jahreszahlen Rücksicht nimmt, wie auch in den folgenden Beispielen aus dem XVIII. Jahrhundert geschehen ist, wo nur die Zahlbedeutung der Buchstaben der beiden ersten Wörter gilt. Man muß also vor deren Zahlwerth 17.. setzen.

02. Hader Utrechts.
05. Thron-Feier Josephs I.
06. Oberhäupter streiten über die Preces primariae, und die
07. Ober-Lehnshoheit von Parma und Placenza.
09. Oestreichs Geschlecht vom Pabste in Spanien anerkannt.
11. Josephs Erbe Karl VI.
Excommunications-, Immunitäts- rc. Streit mit Sardinien.
13. Jansenisten-Tumult durch die Bulle Unigenitus.
Erbfolge-Tractaten zu Utrecht.
14—19. (Alberoni) eminirt vier Jahre gewaltig.
15. Junger fünfzehnter Ludwig.
Insizirung Frankreichs durch Orleans und Dubois.
17. Inseln-Leerung Siciliens.
18. Erpressungs-Künste Lang's in Frankreich.
Jansenisten-Appellation in Frankreich.
19. Institution Neuer Kirchenbehörden in Rußland.
21. Bisthum Innocenz XIII.
24. Benedict wird XIII. Pabst dieses Namens.
Blutgericht von Thorn.
25. Zwist Portugals mit Rom wegen Bichi.
26. Zweijähriger Schweizerstreit wegen der Nuntiatur.

26—43. Blume's (Fleury's) siebzehnjährige Reichs-Mäßigung.
27. Brüder-Lämmer zu Herrnhuth.
28. Zwiste auf Anlaß Gregor VII.
29. Zweig-Church der Methodisten.
30. dritthalbhundertster Thronwechsel zu Rom: Clemens XII.
31. Tanuccis Intriguen.
Treuversicherung Jeremias III. zu Constantinopel.
Drückende Emigration der Protestanten aus Salzburg.
32. Treuherzige Unterhandlungen des Pabstes mit den sächsischen Herzogen.
Missions-Zwecke des Ordens Alphons von Linguori.
40. Vierzehntes Oberhaupt Namens Benedict.
Römisches historisches Collegium.

Um auch die zweite Zahl, 7, mit auszudrücken, kann man bei der Entwerfung solcher Denksätze aus einem Verzeichniß von Epithetis wählen, von denen man dann, etwa mit Hülfe eines Lexikons, ein passendes hinzufügt, z. B.

742. Leitendes römisches Ultimatum über die chinesischen Gebräuche.
752. Ledigsprechende Feiertags-Breven.
753. Löwentheilige Patronats-Tractate Spaniens gegen Rom.
754. Lästiges Placet Venedigs.
757. Lamento portugiesischer Loyoliten.
758. Leidens-Pabst Clemens XIII.
758. Lob Pannoniens: Apostolische Majestät.
759. Loyoliten Portugall's geächtet.
759. Leid fügt Genua zu wegen Korsika.
760. Lusitaniens Schisma hält Pombal 20 Jahre.
760. Leidiger ständischer Handelsprozeß wider die Jesuiten in Frankreich.

In lateinischer Sprache ist die Bildung solcher Sätze gewöhnlich viel leichter — Für öfter wiederkehrende Verhältnisse, z. B. Concilien, lassen sich für die einzelnen Zahlen besondere Bezeichnungen auffinden, z. B. zu 1: Episcopi, Erörterung, Erwägung Evocatio, Examen, Exedra, Instanz, Iudicium; zu 2: Basilica, Berathung, Bischoftag, Brabeutae, Buleutae, Uncti, Zusammenkunft; zu 3: Decreta, Diaeta, Discussio, Doctores, Magisterium, Tractatus; zu 4: Rathstag, Rectores, Regeln, Väter, Vectores, Versammlung, Vigiliae; zu 5: Patres, Placita, Pontifices, Prälaten, Quaestio; zu 6: Senatus, Synodus; zu 7: Läuterung, Lection, Legislatores, Lehre,

Lehrtag, Lustratio; zu 8: Concilium, Kirchenversammlung; zu 9: General- rc., Gericht, Glaubenstag, Gubernatores, Nährväter, Nomothesis, Normae, Novellae; zu 0: Haeresimachia, Hirten, Obacht, Oberhirten, Oecumene, Opituli, Optimates, Oraculum, Ordinarii etc.

Wie es Manche gibt, die mit der größten Leichtigkeit über dasselbe Thema Dutzende von Chronodistichen machen können, so werden Andere vielleicht, auch nach einem angemessenen System der hier vorliegenden Art Versus memoriales machen können, aus denen die Jahreszahl mit weniger Mühe zu erheben sein wird.

In dem Reventlow'schen System der Mnemotechnik (nachdem auch in diesem einige Abänderungen getroffen sind), das Manche vielleicht den obigen vorziehen möchten, haben die Vokale gar keine Geltung als Zahlzeichen. Im Uebrigen sind die Buchstaben den einzelnen Ziffern folgender Maßen zugeordnet: 0) l, z; 1) t, d; 2) n, v; 3) m, w; 4) r, q; 5) s, sch, sz, ch, c, g (franz.); 6) b, p; 7) f, pf, ph; 8) h, j; 9) g, k, ch, c. — Pf in der Mitte des Worts ist 67; x=gs=95. Wegen der Nichtgeltung der Vokale erlaubt dieses System einen weit kürzern Ausdruck der charakteristischen Zahlbezeichnungen, indem man die Zahlbuchstaben mit Anwendung der sich ergebenden Vokale zu den Anfangsbuchstaben eines einzigen charakterisirenden Wortes machen kann. Beispiele dazu s. in Reventlow's Lehrbuch der Mnemotechnik. Stuttgart und Tübingen 1843.

Jeder kann sich nach einem von diesen oder einem beliebigen System in beliebigen Sprachen selbst ein geschichtliches Fachwerk für sein Gedächtniß konstruiren, und dies um so mehr, wenn Mehrere dasselbe System annehmen, und sich in dem Aufbau desselben unterstützen.

Gedichte von Annette Freiin von Droste-Hülshoff. Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag. 1844.

Unter den Gedichten der Annette Freiin von Droste-Hülshoff, welche so eben in dem vorgenannten Verlag in einer neuen und vermehrten Auflage erschienen sind, findet sich auch eines, welches dem Andenken des in Wiesbaden verstorbenen Professors der Rechte, Freiherrn Clemens August von Droste-Hülshoff gewidmet ist; seine Hülle ruht auf dem dortigen Gottesacker. Wir erachten es als eine Pflicht, dieses Gedicht in unsere Zeitschrift, die in Droste nur gar zu früh den rüstigsten Mitarbeiter verloren hat, aufzunehmen.

Clemens von Droste.

An seinem Denkmal saß ich, das Getreibe
Des Lebens schwoll und wogt' in den Alleen,
Ich aber mochte nur zum Himmel sehn,
Von dem ihr Silber goß die Mondenscheibe.
Und alle Schmerzenskeime fühlt' ich sprießen,
Im Herzen sich entfalten Blatt um Blatt,
Und allen Segen fühlt' ich niederfließen
Um eines Christen heil'ge Schlummerstatt.

Da nahte durch die Gräser sich ein Rauschen,
Geflüster hallte an der Marmorwand,
Der mir so theure Name ward genannt,
Und leise Wechselrede hört' ich tauschen.
Es waren tiefe achtungsvolle Worte,
Und dennoch war es mir, als dürfe hier
Kein Anderer an dem geweihten Orte,
Kein Wesen ihn betrauern neben mir.

Wer könnte unter diesen Gräbern wandeln,
Der ihn gekannt, wie ich, so manches Jahr,
Der seine Kindheit sah, so frisch und klar,
Des Jünglings Gluth, des Mannes kräftig Handeln?
Welch' fremdes Aug' hat in den ernsten Lettern,
Dem strengen Wort, des Herzens Schlag erkannt? —
Die Blitze sah't ihr, aber aus den Wettern
Sah't ihr auch segnen eines Engels Hand?

Sie standen da, wie vor Pantheon's Hallen,
Wie unter Bannern, unter Lorbeerlaub,
Ich saß an einem Hügel, wo zu Staub
Der Menschen Herzen freundlichstes zerfallen.
Sie redeten von den zersprengten Kreisen,
Die all' er wie ein mächt'ger Reif geeint;
Ich dachte an die Witwen und die Waisen,
Die seinem dunkeln Sarge nachgeweint.

Sie redeten von seines Geistes Walten,
Von seinem starken ungebeugten Sinn,
Und wie er nun der Wissenschaft dahin,
Der Mann, an dem sich mancher Arm gehalten;
Ich hörte ihres Lobes Wogen schießen,
Es waren Worte wohlgemeint und wahr,
Doch meine Thränen fühlt' ich heißer fließen,
Als ob man ihn verkenne ganz und gar.

Und endlich hört' ich ihre Stimmen schwinden,
Ihr letztes Wort war eine Klage noch:
Daß nicht so leicht ein gleiches Wissen doch,
Daß selten nur ein gleicher Geist zu finden.
Ich aber, beugend in des Denkmals Schatten,
Hab' seines Grabes feuchten Halm geküßt:
„Wo gibt es einen Vater, einen Gatten,
Und einen Freund, wie du gewesen bist!"

Der Weinachtsbaum.

Die Sitte, am Vorabende des Weihnachtsfestes einen sogenannten Weihnächtsbaum aufzustellen, war früher unter den Katholiken am Rheine nicht üblich. Dieser Gebrauch hat aber, seit die Rheinprovinz unter dem preußischen Scepter steht, auch unter den Katholiken vielfache Aufnahme gefunden. Ueber Sinn und Deutung des Weihnachtsbaums einige Aufschlüsse zu geben, ist der Zweck dieser Zeilen*).

Um die Deutung dieser Sitte zu finden, müssen wir den Kalender zur Hand nehmen. Wir finden da im Monate December aufgezeichnet:

den 24. Adam und Eva,
den 25. Heiliges Christfest,
den 26. Stephanus,
den 27. Johannes Evangelist,
den 28. Unschuldige Kinder.

Für's erste ist hier zu merken, daß das Fest von Adam und Eva dem Christfeste unmittelbar vorhergeht. Jeder, dem die Bibelsprache nicht ganz unbekannt ist, weiß es, daß Christus Adam gegenübergestellt wird, daß Christus der neue Adam, der neue Mensch ist, während der Stammvater des Menschengeschlechts der alte Adam genannt wird. Durch den alten Adam ist die Sünde und der Tod, durch den neuen Adam ist die Erlösung von der Sünde und dem Tode gekommen. Der alte Adam hat seine Thatsünde am Baum der Erkenntniß im Paradiese begangen, der neue Adam hat die Erlösung am Kreuzbaume vollbracht; von jenem Baume ging Fluch und Verderben, von diesem geht Segen und Leben, geht Freiheit und Gnade aus.

---

*) Vgl. Augusti in der Zeitschrift für gebildete Christen der evangelischen Kirche. Herausgegeben von Gieseler und Lücke. 1 Heft. Elberfeld 1823.

Die Deutung des Christbaumes ist hiedurch gefunden. Die Aeste des Christbaumes sind mit brennenden Kerzen geschmückt. Durch den Baum des Paradieses kam die Finsterniß in die Welt; Christus ist das Licht, welches die Welt erleuchtet. Die Aeste des Christbaums sind mit goldenen Aepfeln geziert; diese goldenen Aepfel sind an die Stelle des verderbenbringenden Apfels im Paradiese getreten. Beim Christbaume findet sich die Figur eines Engels, und die Figur einer Schlange. Die Schlange ist der Feind des Menschengeschlechts, der Engel der Versuchung im Paradiese; die Figur des Engels stellt den Engel Gabriel vor, der Maria, der neuen Eva, welche der Schlange den Kopf zertreten, die Botschaft brachte.

Die Sitte hat der Freiheit bei Ausschmückung des Christbaumes großen Spielraum gelassen, daher die Symbole an demselben wechseln. Kommen zu den obengenannten auch noch eine männliche und weibliche Figur hinzu, so sind diese leicht als Adam und Eva zu deuten.

Außer diesen Attributen finden sich Geschenke, nicht blos für die Kinder, sondern für alle Anwesenden, für die Freunde des Hauses bei'm Christbaume vor. Christus hat der Welt die höchsten Gaben gebracht, er ist der Quell geworden, aus dem alles Gute herfließt, er hat vornehmlich die Kleinen eingeladen, zu ihm zu kommen, hat aber seine Gaben ausgetheilt unter Alle, unter Alt und Jung, und die Alten aufgefordert, zu werden kindlich und unschuldig wie die Kleinen.

Den Ursprung des Christbaumes haben die Archäologen bisher nicht ermittelt. Da die Sitte nicht dem öffentlichen Gottesdienste, sondern der Familie angehört, so haben die Kirchenskribenten weniger Veranlassung gefunden, dieselbe zu erwähnen. Beim h. Ambrosius*) und bei Petrus Chrysologus**) kommen Stellen vor, welche auf den Christbaum bezogen werden können, sie gestatten aber nicht das Vorhandensein desselben in jenen Zeiten, wo die genannten Männer lebten, als ausgemacht anzunehmen. Die Sitte, einen Christbaum aufzustellen, ist auch unter den russischen Christen bekannt, und namentlich wird alljährlich am Hofe des russischen Czars ein solcher aufgestellt, und werden die Anwesenden reichlich beschenkt.

*) Ambrosius de sacramentis lib. V. c. 3. u. Serm. XVI. de natali Domini.

**) Petrus Chrysologus Serm. 54. Er stellt die arbor Adamitica der crux dominicae passionis gegenüber.

Eine sinnverwandte Sitte herrscht in England, indem am Christabende ein großer Holzblock, Juleclag genannt, verbrannt wird, was ebenfalls leicht auf das Vertilgen des Baumes der Sünde gedeutet werden kann*). Desgleichen ist dort auch Sitte um Weihnachten grüne Orangenzweige in der Kirche aufzustecken, welche dort bleiben bis zum Osterfeste**). In Deutschland werden am Andreastage grüne Zweige abgebrochen und ins Wasser gesetzt, damit sie am Christtage blühen.

Kol nidre*).

Das Gebet Kol nidre ist in der neuesten Zeit bei den Reformfragen über das Judenthum vielfach zur Sprache gekommen, und es ist bekannt, daß die Mitglieder der neuesten Rabbinerversammlung sämmtlich die Verpflichtung übernommen haben, so viel an ihnen ist, dieses Gebet abzuschaffen. Bei der Lebhaftigkeit, womit diese Frage jetzt in den öffentlichen Blättern verhandelt wird, wird es unsern Lesern willkommen sein, das fragliche Gebet kennen zu lernen.

„Das Kol nidre wird am Vorabende des Versöhnungstages auch der lange Tag genannt, dreimal feierlich gesprochen. Der Versöhnungstag fällt jährlich auf den 10. des Monates Tischri oder September nach dem jüdischen Kalender, fünf Tage vor dem Lauberhüttenfeste. An diesem Vorabende stellen sich zwei der vornehmsten Rabbiner neben den Vorsänger, einer zu dessen Rechten und der Andre zu dessen Linken hin, und sprechen mit lauter Stimme folgende Worte:

בִּישִׁיבָה שֶׁל מַעְלָה · וּבִישִׁיבָה שֶׁל מַטָּה ·
עַל דַּעַת הַמָּקוֹם · וְעַל דַּעַת הַקָּהָל ·
אָנוּ מַתִּירִין לְהִתְפַּלֵּל עִם הָעֲבַרְיָנִים ·

Zu deutsch: „Nach der Meinung Gottes, und nach der Meinung der Gemeinde, in der obern hohen Schule**) und der untern hohen Schule***) erlauben wir mit den Uebertretern zu beten."

Hierauf spricht der Vorsänger das in Chaldäischer Sprache abgefaßte Kol nidre dreimal, und zwar jedesmal mit erhöhter Stimme:

---

*) Popular Antiquities von Brand und Bourne.
**) Alberti, Briefe über Großbritannien. 3 Th. S. 661.
*) Zu deutsch: Alle Gelübde.
**) d. h. die im Himmel ist.
***) d. h. hier auf Erden.

כל נדרי ואסרי. וחרמי. וקונמי. וכנויי. וקנוסי. ושבועות:
דנדרנא. ודאשתבענא. ודאחרימנא. ודאסרנא על נפשתנא:
מיום כפרים זה עד יום כפרים הבא עלינו לטובה: בכלהון
אחרטנא בהון. כלהון יהון שרן. שביקן. שביתין. בטלין
ומבטלין. לא שרירין ולא קימין: נדרנא לא נדרי. ושבועתנא
לא שבועות:

Zu deutsch nach der Rabbinischen Uebersetzung:

„Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen*), alle Schwüre, die wir gelobt, geschworen, verbannt, oder so wir uns etwas entsagt werden haben, von diesem Versöhnungstage an bis zum nächstjährigen, der zu unserm Wohle herankömmt, dieses Alles bereuen wir schon jetzt; sie sollen aufgelöst, ungültig, unbündig, aufgehoben und zerstört sein; sie sollen weder Verbindlichkeit noch Bestand haben; was wir geloben, soll nicht als Gelübde betrachtet werden, und was wir beschworen, soll als unbeschworen gehalten sein.“

Hierauf werden die Worte Numer. 15, 26 gesprochen: „Es wird der ganzen Gemeinde der Kinder Israels vergeben werden, dazu auch dem Fremdling, der unter ihnen wohnet, weil das ganze Volk in solcher Unwissenheit ist.“

Kirchenrechtliches.
(Litterae demissoriales.)

Zwei Kandidaten der Theologie, Titius und Sempronius, wollen sich in die Diözese Fünfkirchen aufnehmen lassen. Der Bischof von Neustadt weigert sich aber, denselben die litteras demissoriales auszustellen. Es entsteht die Frage, in welcher Weise die genannten Candidaten in der Diözese Fünfkirchen kanonisch richtig zu den h. Weihen gelangen können. Die Antwort auf diese Frage zu finden, ist der Zweck der nachstehenden Erörterung.

Da die Entlassung der beiden Aspiranten zum geistlichen Stande von dem Bischofe von Neustadt, als dem episcopo originis, entschieden verweigert wird: so kann mit Rücksicht auf deren Lage die Berathung über die Frage, in welcher Weise dieselben in der Diözese Fünfkirchen kanonisch richtig

*) Bannungen: d. h. die Sache soll mir verbannt sein — ich will nichts damit zu thun haben.

zu den Weihen gelangen können, sich nur noch auf die Frage beziehen, ob dieselben hier recipirt und geweiht werden können 1. titulo beneficii oder 2. titulo domicilii? —

Also zuerst die Frage: Können die Alumnen Titius und Sempronius hierselbst ohne dimissoriales titulo beneficii ecclesiastici geweiht werden?

Antwort. Wo die neuern Kanonisten über die Erfordernisse zur erlaubten Weihung handeln, beziehen sie sich sammt und sonders auf die Constitution von Innocenz XIII aus dem Jahre 1694 »speculatores domus Israel« — weil diese die fraglichen Erfordernisse genau bestimmt. Wir heben daher so viel aus derselben hervor, als sich gerade auf unsern Fall paßt und bezieht. Diese Constitution läßt zwar den titulus beneficii zu, und erkennt den Bischof, in dessen Sprengel das beneficium liegt, als den Episcopus proprius des beneficiarius ratione ordinationis an; allein sie fügt solche Beschränkungen hinzu, daß wir in diesem Wege die Aushülfe für die genannten Subjekte nicht finden, wie wir sie darin suchten und erwarteten. Es heißt nämlich §. 6. Declaramus (6) nulli episcopo ...... tametsi cardinalatus honore fulgeat, licere exterum quempiam, ac sibi ratione originis, seu domicilii ...... legitime contracti non subditum ad clericalem tonsuram promovere, cuiusvis beneficii ecclesiastici ei statim ac tonsura huiusmodi insignitus fuerit conferendi, seu ad quod is a patronis iam praesentatus seu nominatus fuerit, praetextu ...... Woraus also für unsern Fall erhellt, daß die beiden Aspiranten durch die Verleihung eines beneficiums zu dem geistlichen Stande hierselbst nicht gelangen können, weil sie vorerst die Klerikal-Tonsur von dem Episcopus proprius originis empfangen haben, oder die Dimissorialen zu dem Empfange derselben besitzen mußten. Das Eine wie das Andre fehlt ihnen, und sie haben Keines von beiden bei der jetzigen Lage der Sachen von ihrem Episcopus originis zu erwarten. — Diese Anwendung der Constitution »speculatores« auf unsern Fall folgt nothwendig, wenn nicht der Ausdruck: beneficii conferendi praetextu von einem betrüglichen Vorwande oder Mißbrauche, wogegen die Constitution in ihrem Grunde und Wesen gerichtet ist, gedeutet und erklärt werden muß. Diese Vermuthung scheint nicht unstatthaft zu sein, indem wir in Sasserath's cursu theolog. moral p. IV. p. 244 edit. 6. Augustae Vindelicorum No. (17) Resp. 6 lesen: „ad beneficium requiritur, ut ad congruam sustentationem detractis oneribus sufficiat, et actu

pacifice possideatur; hinc pro accipienda prima tonsura per hoc aliquis fit subditus, quod statim post illam hic sit accepturus beneficium, ad quod iam praesentatus est. Nach dieser Lehre könnten gerade in unserm Falle die beiden Aspiranten zur Klerikal-Tonsur hierselbst ohne Weiteres aufgenommen werden, sobald sie zu einem gleich nach dem Empfange der Tonsur zu erhaltenden beneficium vorher präsentirt und angenommen wären. Wir können zwar nicht denken, daß in einem Buche, welches lange Zeit in den Schulen als Handbuch gebraucht und sechsmal aufgelegt wurde, was sich selbst einer nicht unbedeutenden Berühmtheit und Autorität sonst erfreute, eine solche Sentenz, welche der Beschränkung der Constitution l. c. zuwider zu laufen scheint, ohne Grund dastehe, und nicht corrigirt worden seie, wenn sie als irrig und nicht gegründet erkannt worden wäre von den Doctoren des Kirchenrechts, den Professoren und den Ordinariaten; allein weil wir den eigentlichen Grund nicht nachzuweisen vermögen, und Schenkl Instit. Iur. eccles. P. II. edit adaucta a Ios. Scheill 1830. Landishut. pag. 15. § 420. No. III. die mehrgemeldete Constitution absolute mit folgenden Worten interpretirt: Ratione beneficii proprius est Episcopus, in cuius Dioecesi ordinandus beneficium ad congruam sustentationem per se sufficiens pacifice possidet; unde, quum nullus nisi saltem tonsuratus beneficium obtinere queat; primam tonsuram nemo, etsi iam a patronis praesentatus, est statim beneficio providendus, nisi a proprio originis aut domicilii Episcopo recipere potest (Innoc. XII. constitut. speculatores): so müssen wir um so mehr Anstand nehmen, diesen Ausweg vorzuschlagen, als wir den nachfolgenden für angemessen und ganz richtig erachten. Wir verlassen demnach den titulum beneficii und verzichten darauf und wenden uns zu der zweiten Frage: Können die Aspiranten Titius und Sempronius ohne Dimissorialen vom Episcopus proprius ratione originis auf den Titel domicilii legitimi contracti hierselbst geweiht werden? —

Antwort. Nach der mehrgedachten Constitution speculatores §. 14. wird ad effectum suscipiendi ordines Domicil in zwiefacher Weise erworben, und zwar erstens dadurch, daß jemand seine Wohnung an einem Orte, wo er nicht geboren, so fest aufgeschlagen habe, daß er wenigstens zehn Jahre lang daselbst gewohnt habe, und zweitens dadurch, daß er seine Wohnung an einem andern Orte, als wo er geboren ist,

genommen, und zugleich den größten Theil seiner Habe und Güter dahin gebracht und in eingerichteter Wohnung sich daselbst eine ansehnliche Zeit aufgehalten habe, so daß er in einem und anderm Falle seinen Willen hinlänglich kund gethan habe, an demselben Orte immer zu verbleiben, und endlich in beiden Fällen diesen seinen Willen durch einen Eidschwur erhärte. — Die eigenen Worte der Constitution sind diese §. 11: Subditus autem ratione domicilii ad effectum suscipiendi ordines is duntaxat censeatur, qui, licet alibi natus fuerit, illud tamen adeo stabiliter constituerit in aliquo loco, ut vel per decennium saltem in eo habitando, vel maiorem rerum ac bonorum suorum partem cum instructis aedibus in locum huiusmodi transferendo, ibique insuper per aliquod considerabile tempus commorando, satis superque suum perpetuo ibidem permanendi animum demonstraverit; et nihilominus ulterius utroque casu severe et realiter animum huiusmodi habere iureiurando affirmet. — Nun kann nicht als wahr behauptet und vorgestellt werden, daß die fraglichen Subjecte das kanonische Domizil nach der ersten Art erworben haben, weil sie noch keine zehn Jahre hier wohnen; aber es kann mit Wahrheit festgehalten werden, daß sie das erforderliche Domizil nach der zweiten Art den Erfordernissen und Bestimmungen der Constitution streng gemäß hierselbst besitzen. Das Hauptrequisit ist, der Animus, der Wille und Entschluß, an dem Orte, wo der Aufenthalt gewählt ist, immerhin zu verbleiben. Diesen Willen haben sie unwidersprechlich in einer noch bestimmtern Weise an den Tag gelegt, als die Constitution vorschreibt. Sie haben sich in dieser Absicht expatriirt, und al—sche Unterthanen in die Diözese von der hiesigen Landesregierung aufnehmen lassen. Sie konnten auch einen solchen Entschluß fassen, weil sie e patria potestate emanzipirt und sui iuris waren. Ferner haben sie nicht nur maiorem rerum ac bonorum partem, sondern alles, was sie haben mit herüber gebracht, und es kann nicht darauf ankommen, ob das viel oder wenig ist, weil die pauperes, wie sie sind, nicht soviel bringen können und auch nicht sollen, als die divites. Ferner haben sie gewiß per considerabile tempus, andenthalb Jahr nämlich hierselbst ununterbrochen gewohnt. Der Ausdruck: »cum instructis aedibus,« kann nur aus dem eben angeführten Grunde von einer eingerichteten Wohnung verstanden werden, und es müßte schon genügen, wenn diese einzig auf Kosten des Bewohners gemiethet wäre, oder wenn sie ihm unentgeltlich überlassen wäre, indem sich

diese Rücksicht nach den Umständen und Vermögensverhältnissen des Individuums modificiren muß. Die beiden jungen Männer haben aber eine Wohnung größtentheils sich ausgestattet, und auf ihre Kosten den Aufenthalt hierselbst bisheran fortgesetzt. Sie sind auch endlich ganz bereitwillig, ihren Entschluß, immer hierselbst zu verbleiben, durch einen Eidschwur zu erhärten, und über allen Zweifel zu erheben. Es liegt überhaupt in ihrer Uebersiedelung weder Trug noch Mißbrauch, sondern Alles ist in Aufrichtigkeit und Wahrheit eingeleitet und ausgeführt worden, wie die Constitution es verlangt, und es fehlt in der Anwendung weder etwas an der Hauptsache, noch an den einzelnen Umständen und Bestimmungen, was die Constitution in dem §. 11. erfordert. — Nur enthält der §. 12. noch einen hierauf bezüglichen Zusatz, und es ist dieser: „wenn jedoch Jemand von seinem Geburtsorte in einem solchen Alter weggegangen sei, wo er einem kanonischen Hindernisse hätte unterworfen sein können, so müsse er auch ein Zeugniß von dem Ordinarius seines Geburtsortes über Geburt, Alter, Sitten und Leben beibringen, und von diesem Zeugnisse solle ausdrücklich Erwähnung in den Weihungsbriefen gethan werden.“ Die eigenen Worte sind folgende: §. 12. Siquis tamen à proprio originis loco in ea aetate discesserit, qua potuerit aliqui canonico impedimento obnoxius effici, etiam ordinario suo originis testimonialis literas, ut supra, — (super natalibus, aetate, moribus et vita) — afferre debebit, ac de illis expressa similiter mentio in susceptorum ordinum literis facienda erit.« — Diesen Zusatz müssen wir beachten, weil die Aspiranten allerdings in einem vorgerückten Alter ihren Geburtsort verließen, einer, nämlich Titius, im 22. und der andere, Sempronius, in seinem 19. Jahre. Nach der von der Constitution vorgeschriebenen Form wären mithin die Zeugnisse über Geburt, Alter, Sitten und Wandel von dem Bischofe von Neustadt immerhin noch erforderlich. Diese Zeugnisse sind auch von dem Ordinarius von Neustadt früherhin wiederholt begehrt worden, jedoch eigensinnig abgelehnt, umgangen und jüngsthin der Art einschließlich verweigert worden, daß gar keine Hoffnung vorhanden ist, dieselben je von dieser hartnäckigen Stelle zu erhalten. Dieser Umstand würde wichtig sein, wenn die Weigerung auf einem kanonischen Hindernisse oder einem Vergehen beruhete, da nun aber Grund und Ursache derselben in einem politischen Beschlusse und Rücksichten liegen, so kann, unsers Ermessens, um so eher über diese Form hinweggegangen werden, als eines Theils nach den Voracten des

Ordinarius von Neustadt den jungen Männern die Dimissorialen Behufs Einverleibung in die Diözese versprochen und also einschließlich und stillschweigend seine Einwilligung zu ihrer Weihung gegeben hat, und anderntheils vollgültige Zeugnisse von kirchlicher Behörde über Geburt und Alter, wie über Sitten und Wandel, fort über geschehene Erklärungen ihres Willens in den geistlichen Stand zu treten, zu Gunsten der Aspiranten, namentlich von den beiderseitigen Pfarrern ihres Geburtsortes, vom Rector und von Seiten des Bischöflichen Seminars vorliegen. Der Zweck dieser Bestimmung in der Constitution speculatores ist also vollkommen erreicht, und es kann kein Zweifel an der Würdigkeit und Tüchtigkeit der Subjecte obwalten. Wir tragen daher kein Bedenken, die vorliegenden Zeugnisse für vollkommen genügend und dem §. 12. der Constitution entsprechend anzusehen, und bei den obwaltenden Umständen die Form als erfüllt zu betrachten.

Wir glauben daher den Vorschlag machen zu dürfen, die Aspiranten N. N. als Unterthanen der Diözese Fünfkirchen ratione domicilii legitimi contracti ansehen und dieselben auf diesen Grund ohne weitern Rekurs zu den geistlichen Weihen als proprius episcopus domicilii aufnehmen und befördern zu wollen.

Wir dürfen uns auch, sicherm Vernehmen nach, auf ehemalige Vorgänge der Art in der Erzdiözese N., dann auch auf ähnliche Vorgänge in der benachbarten Diözese R. beziehen, welche unter dem jetzigen hochwürdigsten Bischof G. daselbst vorgekommen sind, bei denen die Umstände nicht so dringend und der Constitution speculatores nicht so gemäß, wenigstens nicht entsprechender waren als in unserm Falle.

Salvo meliori.

X. Y.

Der Kampf des französischen Klerus mit der Universität.

Es ist schwer, in der Streitsache zwischen dem französischen Klerus und der Universität, sich ein richtiges Urtheil zu bilden, wenn man nicht vorher eine genaue Kenntniß von der französischen Universität, überhaupt von dem französischen Unterrichtswesen sich verschafft hat. Die französischen Blätter, welche diese Frage besprochen, setzen bei dem Leser voraus, daß er das Wesen der Universität kenne. Für Ausländer, namentlich für Deutsche, die geneigt sind, ihr Universitätswesen mit

der französischen Universität zu verwechseln, liegt hierin eine Veranlassung zu dunkeln und verworrenen Begriffen, welche nothwendig zu falschen Urtheilen führen müssen. Die in Breslau erscheinende und von Hrn. Prof. Suckow redigirte Zeitschrift „der Prophet" enthält in dem so eben erschienenen Augusthefte einen ausführlichen Artikel, der grade das enthält, was mehre andre Artikel in dieser Beziehung vermissen lassen, und welcher den Leser in den Stand setzt, sich ein richtiges Urtheil in der gedachten Frage selbst zu bilden. Bei der Wichtigkeit der genannten Frage — dem beginnenden Investiturstreite des 19. Jahrhunderts — glauben wir unsern Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn wir sie mit dem wesentlichen Inhalte jenes Artikels bekannt machen. Der Verfasser desselben ist Ludwig Hahn, Candidat des Predigtamtes, welcher sich gegenwärtig in Paris, und nach Versicherung des Hrn. Suckow in solchen Verhältnissen befindet, welche ihm eine genaue Bekanntschaft mit dem Stande der kirchlichen und Unterrichtsangelegenheiten erreichbar machen. Diejenigen Leser, welche eine tiefer eingehende Kenntniß von dem Wesen der französischen Universität wünschen, thun am Beßten, von den Statuts de l'université impériale Einsicht zu nehmen, welche bei Fain, imprimeur de l'université impériale gedruckt worden sind. In der Sammlung der Bülletin's sind dieses Bulletin 91 und 185, IVe série; 355, IIIième série; 256, IIIième série; 355, IIIième série; 15, IVe série; 206, IVe série; 216, IVe série; 48, IVe série; 62, IIe série, und die Reglements de police pour les Lycées. Paris chez Fain. 1809.

I. Die bisherigen Verhältnisse der Universität.

„Für das Verständniß aller auf das neue Gesetz bezüglichen Verhandlungen so wie des ganzen Streites zwischen der Universität und der Geistlichkeit kommt es vor allen Dingen darauf an, zu wissen, was Universität auf dieser Seite des Rheins zu bedeuten hat. Ref. hatte bei seiner jüngsten Anwesenheit in Deutschland Gelegenheit zu bemerken, wie wenige, sonst über hiesige Verhältnisse wohl unterrichtete Personen, wie fast Niemand selbst unter denen, welche für den in Rede stehenden Streit ein besonders lebendiges Interesse zeigten, eigentlich recht wußte, was die angefochtene Universität für ein Ding sei. Der allgemeine Irrthum, welcher den deutschen so geläufigen Begriff in dem französischen Namen wiederfinden will, ist um so begreiflicher und um so verzeihlicher, als in dem

ganzen Kampfe, wie er seit einigen Jahren von der Geistlichkeit geführt wird, neben dem Worte „Universität" als Correlativum das Wort „Philosophie" fortwährend wiedertönt, so daß „Streit des Clerus und der Universität" und — „Streit des Clerus gegen die Philosophie" in allen öffentlichen Besprechungen und Proclamationen ohne Unterschied als gleichbedeutend gebraucht werden. Wir werden weiter unten sehen, was es mit der Philosophie in der Universität auf sich hat, und in wie weit sie zur Schilderhebung der Geistlichkeit Veranlassung oder Vorwand sein konnte: gewiß aber mußte diese Verwechselung für Deutsche zur Befestigung in dem schon vorhandenen Mißverständnisse dienen, da es bei der untergeordneten Stelle, welche die Philosophie in den Programmen eines deutschen Gymnasiums einnimmt, nicht grade nahe liegt, zu glauben, daß sie in den ihm entsprechenden Anstalten des Nachbarlandes für einen so bedeutenden Sturm den Grund hergeben könnte. Man würde es so wenig in der Ordnung finden, daß metaphysische Fragen einen vorzüglichen Gegenstand der Behandlung im vorbereitenden Schulunterricht abgeben könnten, man ist so sehr gewöhnt, das ernstere Studium der Philosophie als den Hochschulen vorbehalten zu betrachten, daß man in einer Aufregung auf Grund einer antichristlichen Philosophie ganz natürlicher Weise ein Ankämpfen gegen den höhern Unterricht sieht, welcher auf den Universitäten ertheilt wird. Wenn nun unter den bedeutendsten Momenten des Streites sich noch dazu wirklich akademische Vorlesungen eines Michelet und eines Edgar Quinet auszeichneten, wenn Cousin als die Zielscheibe der meisten Angriffe erscheint, so kann es nicht anders sein, als daß der, welcher die Organisation des französischen Unterrichtswesens nicht genauer kennt, sich in dem erwähnten Irrthum immer mehr befestigt. Wir beginnen daher mit einer kurzen Erläuterung über den Begriff der französischen Universität.

Die Universität, wie sie von Napoleon gegründet mit geringen Aenderungen bis jetzt besteht, ist der Complex aller öffentlichen Unterrichts- und Erziehungs-Anstalten; — näher: der Inbegriff 1) der Elementarschulen; 2) aller der Anstalten, welche entweder vollständig oder zum Theil die zum Baccalaureat vorbereitende wissenschaftliche Bildung geben; 3) der hohen Specialanstalten, welche unter dem Namen Facultés für die einzelnen wissenschaftlichen Carrieren vorbereiten; 4) der Normalschulen zur Bildung der Lehrer für die beiden zuerst genannten Kategorien; 5) der Cen-

tralverwaltung für den öffentlichen Unterricht, an deren Spitze der Minister des öffentlichen Unterrichts, als Großmeister der Universität steht, ihm zur Seite als berathende und leitende Behörde der königliche Rath für den öffentlichen Unterricht (le conseil royal de l'instruction publique) *).

Das Princip, auf welchem das Gebäude der Universität ruht, welches ihm durch mehrere Jahrzehnte hindurch moralische und äußere Macht verschafft hat, wie deren in Frankreich keine andere öffentliche Gewalt sich zu rühmen hat, das Princip, dessen lange überwiegende Anerkennung das allen Corporationen sonst so feindselige Land hat übersehen lassen, wie unter dem Schein einer einfachen Behörde sich hier eine der mächtigsten Corporationen, ein Staat im Staate gebildet, — dieses Princip ist kein anderes, als daß dem Staate von Natur das Recht der Erziehung ausschließlich zustehe. Die lacedämonische Maxime, die, wie mancher andere Despotismus, unter dem Deckmantel der öffentlichen Wohlfahrtstheorie und der Allgewalt des Volks sich dem Convent empfohlen hatte, und welche zu Gunsten eines Despotismus, der auf andern Basen ruhte, Napoleon als willkommene Erbschaft der Republik annahm, — die Maxime, daß die Kinder des Staates dem Staate gehören, ist die Grundlage der mächtigen kaiserlichen Stiftung, und hat sich, obwohl in milderer Auffassung, besonders in verhüllterm Auftreten, bis heute noch mächtig und allgemein genug erhalten. Wir werden auf sie bei der Besprechung des neuen Gesetzes mehrfach zurückzukommen haben.

Die Behörde, welche den Staat in seiner Beziehung zum öffentlichen Unterricht repräsentiren sollte, wurde nicht

---

*) „Ein Irrthum, in welchen man hier und im Auslande neben dem oben gerügten oft verfällt, ist dieser, nur die zuletzt erwähnte Verwaltung als die Universität bildend anzusehn, da im Gegentheil jeder, auch der untergeordnetste Hülfslehrer, sich als ein Mitglied der Universität betrachten darf, wie denn auch Cousin in der jüngsten Verhandlung über die Stellung der maîtres d'études in der neuen Organisation sagte, sie seien Glieder der Universität wie er und seine lieben Collegen.

Man ersieht aus der obigen Aufzählung, daß die Specialanstalten für andere als eigentliche Gelehrten-Carrieren, z. B. die polytechnische, die Handelsschule, die für Forstbeamte (école des eaux et forêts) u. s. w. nicht zur Universität gehören. Sie hängen von den resp. Ministern ab, deren Abtheilung die in ihnen vorbereiteten Carrieren zumeist zufallen, z. B. die polytechnische vom Kriegsminister.

wie alle übrigen Zweige der Verwaltung in die allgemeine Hierarchie der öffentlichen Behörden eingefügt, sondern, um ihren Einfluß und ihre Autorität zu erhöhen, hielt es der Kaiser für nöthig, sie, wie wir schon angedeutet, als eigene mächtige Corporation zu constituiren. Da in dem Streite auf diesen Punkt viel ankommt, so halten wir es für angemessen, einige der constituirenden Decrete anzuführen, aus welchen erhellt, daß es sich hier wirklich nicht um eine gewöhnliche Behörde, sondern um ein Corps mit eigenen Rechten und Gesetzen handele.

Das Gründungsdecret vom 10. Mai 1806 sagt: „Unter dem Namen Universität wird ein Corps gestiftet, welches ausschließlich mit dem Unterricht und der Erziehung im ganzen Reiche beauftragt sein soll. Die Mitglieder des Lehrercorps (du corps enseignant) gehen besondere zeitliche Verpflichtungen ein.“

„Der öffentliche Unterricht ist im ganzen Reiche ausschließlich der Universität übertragen: keine Schule, keine Unterrichtsanstalt darf außerhalb derselben und ohne Erlaubniß ihres Chefs errichtet werden.“

„Die Mitglieder der Universität schwören Gehorsam gegen den Großmeister in Allem, was er ihnen befehlen wird.“

„Sie sind gehalten, so oft Etwas, was der Lehre und den Grundsätzen der Universität zuwider ist, zu ihrer Kenntniß gelangt, es dem Großmeister mitzutheilen.“

„Alle Schulen nehmen als Grundlage ihres Unterrichts an: 1) die Lehren der katholischen Religion *); 2) die Treue und Ergebenheit gegen die Regierung; 3) Gehorsam gegen die Statuten der Universität, welche Einheit des Unterrichts bezwecken.“

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung. In dem vorigen Hefte S. 139 lese man: die Religion bedingender. Schwer — statt: der Religion bedingender Schwur.

---

*) In dem Tit. V, 38. 4°, wird vorgeschrieben, wie folgt: „Alle Professoren der Theologie sind gehalten, sich nach den Bestimmungen des Ediktes von 1682 zu richten, welche sich auf die vier Artikel beziehen, die in der Deklaration des französischen Klerus von demselben Jahre enthalten sind.“

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,

Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Fünfter Jahrgang. Viertes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1844.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Ob die Ehe vor dem natürlichen Sitten- und Rechtsgesetze ein Vertrag sei?

In „den Stimmen über das Ehescheidungs-Recht und den Einfluß der historischen Schule auf die preußische Ehe-rechts-Reform," von welcher bereits in dieser Zeitschrift die Rede gewesen ist, findet sich ein kleiner Aufsatz, welcher in seiner Ueberschrift lautet: „von Savigny und Hegel über die Frage: Ist die Ehe ein Vertrag?" Dieser Aufsatz, in welchem die Ansicht zweier berühmter Repräsentanten entgegengesetzter Schulen, der historischen und philosophischen, über einen an und für sich und insbesondere für das öffentliche und private Leben wichtigen Gegenstand besprochen worden, hat uns Veranlassung zu mancherlei Betrachtungen und Erwägungen gegeben. Wir theilen dieselben um so lieber dem gelehrten Publikum mit, als sie geeignet sind, unsere früher in eben dieser Zeitschrift ausgesprochene Ansicht über den in Frage stehenden Gegenstand näher zu bestimmen und tiefer zu begründen.

Weil wir aber nicht leicht annehmen können, daß die erwähnten „Stimmen" allen unsern Lesern zur Hand sind; ohne dieselben aber unsere Gedanken, wenn auch nicht gerade irrig, doch einseitig aufgefaßt und nicht gehörig gewürdigt werden könnten; so halten wir es für angemessen, den erwähnten kleinen Aufsatz zuvörderst in passenden Abschnitten mitzutheilen und alsdann unsere Gedanken folgen zu lassen.

Der Aufsatz beginnt in dieser Weise: „von Savigny hat sich in seinen gedruckten Schriften nur einmal gelegentlich

über die Ehe ausgesprochen und zwar in seinem „„System des römischen Civilrechts““ Bd. III. S. 317 u. ff., wo er über die einseitige Auffassung der Verträge spricht. Er sagt daselbst:

„„Der harte Tadel gegen die Subsumtion der Ehe unter den Vertragsbegriff, die Hegel als Schändlichkeit bezeichnet, bezieht sich lediglich auf die oben aufgestellte Lehre von Kant, also auf die Auffassung der Ehe als eines obligatorischen und zwar wechselseitig auf den Beischlaf gegründeten Vertrages. Allein was nöthigt uns, den in der Ehe liegenden Vertrag gerade so zu deuten? Wenn der Geistliche die Verlobten fragt, ob sie einander Liebe und Treue beweisen wollen bis in den Tod, und sie diese Frage bejahen, so hat diese Erklärung nicht den Sinn bestimmter Handlungen, noch der Unterwerfung unter den gerichtlichen Zwang für den Fall, daß diese Handlungen nicht geleistet würden; wohl aber hat sie den Sinn, daß sie sich der von dem Christenthum geforderten Gestalt der Ehe bewußt sind, und daß sie den übereinstimmenden Willen haben, in dieser Weise ihr gemeinsames Leben zu führen. Weil von dieser Willenserklärung die Anerkennung der Ehe als eines Rechtsverhältnisses abhängt, nennen wir sie mit gutem Grunde einen Vertrag.““

„„Man sage nicht diese Auffassung sei gezwungen, oder mit Willkühr hineingetragen. Sie ist aber so sehr die natürliche, daß Jeder, der sich darüber unbefangene Rechenschaft geben will, grade darauf kommen wird; sie ist besonders die in allen christlichen Kirchen anerkannte: denn nur von diesem Standpunkte aus erklärt es sich, daß der Geistliche eine Handlung leitet und vermittelt, die zugleich einen kirchlichen und einen privatrechtlichen Charakter hat. Der Grund, der uns beim Staate bestimmte, das Dasein eines Vertrages zu verneinen, fällt bei der Ehe ganz weg. Bei dem Staat kann die Willkür als Entstehungsgrund nicht für Wahrheit gelten, nur für eine Fiktion; bei der Ehe ist es unzweifelhaft, daß es von der freiesten Willkür jedes der

beiden Gatten abhängt, diese Ehe zu schließen oder zu unterlassen.""

„Zur Erläuterung dieser Stelle ist hinzuzufügen, daß v. Savigny, dem römischen Recht gemäß, unter Obligation ein zwischen zwei Personen bestehendes, auf eine bestimmte Handlung gerichtetes Rechtsverhältniß versteht, und daß er mithin denjenigen Vertrag einen obligatorischen nennt, welcher die Erzeugung einer solchen Obligation bezweckt. Unter Vertrag überhaupt versteht er die übereinstimmende Willenserklärung mehrerer Personen hinsichtlich eines sie betreffenden Rechtsverhältnisses."

„Zu dieser weiten Fassung des Vertragsbegriffes haben ihn wohl nur die nicht scharfen Definitionen der römischen Juristen verleitet, während der Inhalt des römischen Rechtes solche nicht zuläßt, indem diesem gemäß der Vertrag nur auf Rechtsverhältnisse sich bezieht, welche eine Sache, sei es eine körperliche oder eine unkörperliche zum Gegenstande haben. So ist der Vertrag auch bisher von den Rechtsgelehrten und Gesetzbüchern aufgefaßt worden. Die von v. Savigny ausgehende weitere Fassung des Begriffes ist nur geeignet, Verwirrung zu erzeugen, und wir werden gleich sehen, daß sie bei ihm selbst schon solche hervorgebracht hat."

„Was v. Savigny nämlich Vertrag überhaupt nennt, und vom obligatorischen Vertrag unterscheidet, ist nichts Anderes, als was man bisher übereinstimmende Willenserklärung (consensus) genannt hat. Dieser Consens liegt allen Rechtsverhältnissen zum Grunde, welche aus dem übereinstimmenden Willen mehrerer Personen hervorgehen, darum erfordern ihn die Römer sowohl bei Verträgen, als bei der Ehe. Sie sagen deshalb consensus facit nuptias, niemals aber pactum oder contractus facit nuptias; v. Savigny hingegen kommt durch die Erweiterung des Vertragsbegriffes dahin, zu behaupten, die Ehe sei ein Vertrag. Freilich verdient diese Auffassung der Ehe, nicht so wie die Kants, die Bezeichnung der Schändlichkeit, sie bleibt aber dennoch nicht ohne nachtheilige Folgen. Denn auch der Vertrag in der

weitern Bedeutung, wie ihn von Savigny faßt, hat, gleich=wie der Vertrag in der bisherigen beschränkten Auffassung, die freieste Willkür zum Beweggrunde. Diese ist nun ganz in der Ordnung, wenn es sich um Rechtsverhältnisse handelt, bei welchen die Willkür und das Belieben der Natur derselben noch nicht auszuschließen sind, bei der Ehe aber, welche aus der Liebe und dem sittlichen Entschluß zweier Personen verschiedenen Geschlechtes hervorgehen soll, tritt die freieste Willkür in Widerspruch mit der Natur dieses Rechtsverhältnisses."

„Der Vertrag, weil er aus der Willkür hervorgeht, ist vorübergehend, sein Zweck ist die Erfüllung und damit die Auflösung desselben. Nach v. Savigny müßte daher die willkürlichste Auflösung der Ehe gestattet sein, weil das, was die freieste Willkür geschlossen hat, auch wieder von ihr gelöst werden kann. Dies ist wenigstens in so weit anzunehmen, als man vom privatrechtlichen Gesichtspunkt ausgeht. Freilich ist nicht zu übersehen, daß v. Savigny behauptet, die Handlung, welche der Geistliche leite, nämlich die Vorlegung und übereinstimmende Beantwortung der Frage über den Entschluß zur Eingehung der Ehe, habe neben dem privatrechtlichen zugleich auch einen kirchlichen Charakter. Hiermit kann jedoch nicht gemeint sein, daß diese Handlung eine sittliche Bedeutung habe, denn dazu ist sie zu äußerlich, sondern es kann damit nur der Einfluß angedeutet sein, welchen der Geistliche, als Diener der Kirche, dabei ausübt. Dieser aber kann in Betreff der Auflösung der Ehe nur dann von Wichtigkeit sein, wenn man von katholischem Gesichtspunkte ausgeht."

So weit die „Stimmen." Prüfen wir nun, was Wahres und Unwahres in diesem Abschnitte sich findet. Zuvörderst ist auf den ersten Blick offenbar, daß v. Savigny einräumt, die Befassung der Ehe unter den Begriff des obligatorischen Vertrages trete mit dem sittlichen Charakter der Ehe in Widerspruch und ziehe sogar das Merkmal der Schändlichkeit nach sich. Denn so lauten seine Worte: „Der harte Tadel gegen die Subsumtion der Ehe unter den

Vertragsbegriff, die Hegel als Schändlichkeit bezeichnet, bezieht sich lediglich auf die oben aufgestellte Lehre von Kant, also auf die Auffassung der Ehe als eines obligatorischen und zwar wechselseitig auf den Beischlaf gerichteten Vertrages.“ Daß gerade hier auf der Obligation der Nachdruck liege, erhellet auch aus der Erläuterung des Verfassers des in Rede stehenden kleinen Aufsatzes. „Zur Erläuterung dieser Stelle“ sind seine Worte „ist hinzuzufügen, daß v. Savigny, dem römischen Rechte gemäß, unter Obligation ein zwischen zwei Personen bestehendes, auf eine bestimmte Handlung gerichtetes Rechtsverhältniß versteht, und daß er mithin denjenigen Vertrag einen obligatorischen nennt, welcher die Erzeugung einer solchen Obligation bezweckt. Unter Vertrag überhaupt nämlich versteht er die übereinstimmende Willenserklärung mehrerer Personen hinsichtlich eines sie betreffenden Rechtsverhältnisses.“ Indeß dürfte aus dieser Erläuterung für diejenigen, welche mit dem römischen Rechte nicht bekannt sind, weder erhellen, was eine Obligation, was ein obligatorischer Vertrag, noch auch, warum die Ehe in ihrer Befassung unter denselben mit dem sittlichen Charakter in Widerspruch trete, oder das Merkmal der Schändlichkeit annehme. Um daher in unsern Bemerkungen so gemeinnützig als möglich zu werden, wollen wir vor Allem eine Auseinandersetzung dieser Punkte geben.

Erstlich was wird unter Obligation im Sinne des römischen Rechtes verstanden? Unter obligatio (Verbindlichkeit) versteht man das zwischen zwei bestimmten, von einander unabhängigen, Personen bestehende Rechtsverhältniß, vermöge dessen die eine, der Gläubiger, von der andern, dem Schuldner, ein bestimmtes Geben, Thun und Leisten (dare, facere, praestare) zu fordern berechtigt ist. In diesem Sinne bedeutet also obligatio nicht blos die Verpflichtung des Schuldners, sondern zugleich auch das Recht und die Forderung des Gläubigers*). Aber auch die Thatsache,

*) pr. Inst. 3. 13 (14) Obligatio est iuris vinculum, quo

wodurch eine solche Forderung und Schuld begründet wird, heißt obligatio *), und auch wohl die darüber aufgestellte Urkunde **).

Die Verschiedenheit der Obligation in Ansehung des Subjektes kommt hier nicht in Betracht; wohl aber in Ansehung ihres Gegenstandes und ihrer Wirksamkeit. In Hinsicht ihres Gegenstandes ist die Obligation entweder auf ein Geben, Thun, Gestalten oder Unterlassen gerichtet. In dem einen, wie in dem andern Falle kann sie eine einfache, oder eine mehrfache sein, je nachdem sie nur auf Einen Gegenstand, oder auf mehre gerichtet ist. Die letztere ist entweder copulativ, wenn die mehren Objekte sämmtlich geleistet werden müssen, oder alternativ, wenn nur das eine oder das andere geleistet zu werden braucht, wobei dann der Regel nach der Schuldner die Wahl hat, was er leisten will ***). Hinsichtlich der Wirksamkeit ist die Obligation entweder eine naturalis oder civilis. Die erstere ist eine solche, welche nach dem Naturrechte, ius gentium von den Römern genannt, gilt, aber nicht vollkommen nach dem ius civile. Die allgemeine Wirkung derselben besteht darin, daß es in der Regel bei der Erfüllung derselben sein Bewenden hat, so daß das Geleistete nicht zurückgefordert, aber auch auf ihre Erfüllung geklagt werden kann. Diese Obligation begründet daher eine retentio oder exceptio, aber keine actio. Obligatio civilis heißt aber überhaupt diejenige, welche nach dem römischen Rechte volle Wirkung hat und daher allzeit eine

necessitate adstringimur alicuius rei solvendae, secundum nostrae civitatis iura. fr. 3. pr. D. 44. 7. Obligationum substantia non in eo consistit, ut aliquid corpus nostrum aut servitutem nostrum faciat, sed ut alium nobis obstringat, ad dandum aliquid vel faciendum, vel praestandum.

*) fr. 19. D. 50. 16. Contractus est ultro citraque obligatio.

**) Mackeldey's Lehrbuch des heutigen römischen Rechts. Bd. II. §. 329. (10te Aufl.)

***) Mackeldey a. a. O. §. 331.

actio begründet *). Es ergibt sich hieraus, daß die natürliche und bürgerliche Obligation in ihren Wirkungen wesentlich von einander abweichen. Die erstere besteht lediglich in einer moralischen Verbindlichkeit (obligatio imperfecta), welche man auch Liebes- oder Gewissenspflicht genannt hat, die andere aber in einer wahren Zwangsverbindlichkeit (obligatio perfecta). Bei der erstern fand nach der Ansicht der Römer, wie bei allen erkennbaren Gewissenspflichten, keine Klage statt, aber doch die Zurückhaltung dessen, was dem Verpflichteten zu leisten moralisch oblag, weil sie es als allgemeines Prinzip annahmen, daß keine auf einer moralischen Schändlichkeit beruhende Klage gestattet werden dürfe; bei der andern fand aber eine Klage statt und es trat in Folge der Begründung derselben das volle Zwangsrecht ein.

Wenn nun die Obligation im römischen Rechte eine zwiefache ist, eine natürliche und bürgerliche, so mußte auch nothwendig der Vertrag ein anderer werden, je nachdem derselbe eine natürliche oder bürgerliche Obligation, eine moralische oder eine Zwangsverbindlichkeit erzeugte. Von besonderer Wichtigkeit ist auch die Eintheilung der Verträge im römischen Rechte in contractus und pacta. Die erstern waren solche, wodurch schon nach dem ältern Civilrechte eine obligatio und actio begründet wurde (quae habent causam civilem). Alle übrigen Verträge heißen pacta. Diese waren zwar moralisch verbindlich, begründeten aber nur eine obligatio naturalis, also der Regel nach keine actio, sondern nur eine retentio und exceptio **).

Wir kommen nun wieder zu der eigentlichen Frage, nämlich kann die Ehe unter den Vertragsbegriff subsumirt werden, und zwar unter den Vertrag nach dem ältern römischen Civilrechte? Wir müssen diese Frage verneinen. Denn die Ehe mag gedacht werden, wie auch immer, die Befriedigung des Geschlechtstriebes bildet allzeit einen bedeutenden

*) Mackeldey a. a. O. §. 332.

**) Mackeldey Bd. 2. §. 363. Thibaut's Pandekten §. 168.

Moment in derselben. Unter den Civilkontrakten würde nur die Weigerung dieser Befriedigung auf der einen Seite, auf der andern das Recht zur Klage und zum Zwange begründen; gerade aber in dieser Unterstellung liegt eine Schändlichkeit. Durch das Gerede von Schändlichkeit wird die Sache aber lediglich nach dem Gefühle beurtheilt. Wollen wir dieselbe der Wahrheit gemäß beurtheilen, so müssen wir behaupten, eine Klage und ein Zwang kann hier darum nicht statt finden, weil dadurch nothwendig die eine Person durchaus zur Sache gemacht wird, und zwar in einer Weise, gegen welche sich sogar die sinnliche Natur empört. Denn daß der Zwang ein physischer, und kein kompulsiver sein müßte, liegt in der rechtlichen Klage und dem gerichtlichem Zwange. Ob aber der kompulsive Zwang bei der Ehe gar keine Anwendung findet, wird sich an seinem Orte ergeben.

Allein, kann man einwenden, der Apostel Paulus schreibt doch 1 Cor. 7, 3: uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Denn das debitum beziehe sich dem Zusammenhange nach auf den Beischlaf; derselbe werde hier als eine Schuld, als eine Rechtspflicht bezeichnet, die der Natur der Sache nach dem Zwange unterliegt. In demselben Sinne scheint dieses Wort auch in das kanonische Recht übergegangen zu sein *).

---

*) c. 3. C. 32. q. 2: Iam in ipsa quoque immoderatiore evacatione d e b i t i c a r n a l i s, quam eis non secundum imperium praecipit, sed secundum veniam Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur. c. 18. C. 32. q. 7.: Quod proposuisti si mulier infirmitate correpta non valuerit d e b i t u m viro reddere, quid faciat eius iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnarum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, non destestabilis culpa excludit. Vgl. die Bemerkung Gratian's zu diesem Kanon. Cap. 7. X. de adulteriis et stupro (5, 16.): Tua fraternitas quaesivit, utrum aliquo denegante uxori suae in adulterio deprehensae d e b i t u m c o n i u g a l e, si postmodum ipse cum alia perpetret

Wir erwidern. Das debitum bei dem Apostel kann nicht von einer Rechts-, sondern muß von einer Gewissenspflicht, oder moralischen Verbindlichkeit verstanden werden. Denn die Rechtspflicht und der in derselben begründete physische Zwang widerstreitet dem ganzen Charakter des Apostels. Daß aber der Apostel die in Rede stehende gegenseitige Pflicht der Eheleute nur von einer moralischen Verbindlichkeit wollte verstanden wissen, erhellet sowohl aus dem Zusammenhange, als auch aus den Worten des griechischen Textes. Dieselben lauten: *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί. Ὀφειλομένη εὔνοια* bedeutet die schuldige Wohlgewogenheit, Freundschaft. Freilich versteht der Apostel darunter auch den Beischlaf, aber die besondere Weise des Ausdrucks zeigt, daß derselbe will, dieser soll aus gegenseitiger Zuneigung und Liebe geleistet werden; dadurch wird sofort aller Zwang, welchen Namen er auch haben mag, ausgeschlossen. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß das kanonische Recht, das debitum, die *ὀφειλομένη εὔνοια* des Apostels unzart, und angesteckt von der Unwissenheit und der Rohheit der Zeiten, zu sehr in das Gebiet des Rechts gezogen und bei der praktischen Behandlung dieses Gegenstandes auch Zwang in Anwendung gebracht hat; aber dieser Zwang ist doch kein physischer, weil die Kirche einen solchen nicht kennt, sondern ein kompulsiver, der einzige Zwang, welchen die Kirche anzuwenden das Recht hat. In wie fern aber dieser Zwang gerade hier eine Stelle haben kann, wird sich gehörigen Ortes ergeben. Es

---

adulterium manifeste, cogi debeat, ut eandem maritali affectione pertractet. Vgl. cap. 10. X. de eo, qui cognovit consanguineam uxoris suae (4, 13.). Um zu sehen, in welcher Ausführlichkeit die ältern Kanonisten und Moralisten die Frage über das ius petendi et denegandi debitum coniugale behandelt haben, vgl. F. L. Ferraris prompt. biblioth. Tom. II. p. 504 seq. und Liguori theol. moral. l. VI. tract. VI. de matrimonio. cap. II. Dubium II. de usu matrimonii.

bleibt also bestehen, daß die Ehe unter den Civilvertrag des ältern römischen Rechts nicht befaßt werden kann, wenn man dieselbe mit ihrer sittlichen Würde nicht will in Widerspruch bringen, und sie unter den Begriff des Schändlichen herabwürdigen.

„Allein was nöthigt uns" fragt von Savigny u. s. w. S. oben S. 2. Dagegen bemerken die „Stimmen": „Zu dieser weiten Fassung des Vertrages (als die übereinstimmende Willenserklärung mehrer Personen hinsichtlich eines sie betreffenden Rechtsverhältnisses) haben ihn (v. Savigny) wohl nur die nicht scharfen Definitionen der römischen Juristen verleitet, während der Inhalt des römischen Rechts solche nicht zuläßt, indem diesem gemäß der Vertrag nur auf Rechtsverhältnisse sich bezieht, welche eine Sache, sei es eine körperliche oder unkörperliche, zu ihrem Gegenstande haben. So ist der Vertrag auch bisher von den Rechtslehrern und Gesetzbüchern aufgefaßt worden." Was soll durch diese Worte gesagt werden? Ohne Zweifel v. Savigny habe den Vertrag in einem weitern Sinne genommen, als derselbe in dem römischen Rechte genommen werden könne; zu dieser zu weiten Fassung habe er sich durch die nicht scharfen Definitionen der römischen Juristen verleiten lassen; er weiche dadurch von Rechtslehrern und Gesetzbüchern ab. Dieser möglichen Ausstellung hat von Savigny dadurch nicht vorgebeugt, was er gesagt hat, um seine Ehevertragslehre gegen Einwürfe zu sichern. „Man sage nicht" sind seine Worte „diese Auffassung sei gezwungen, oder mit Willkür hineingetragen. Sie ist so sehr die natürliche, daß jeder, der sich unbefangen darüber Rechenschaft geben will, gerade darauf kommen wird; sie ist besonders die in allen christlichen Kirchen anerkannte, denn nur von diesem Standpunkte aus erklärt es sich, daß der Geistliche eine Handlung leitet und vermittelt, die zugleich einen kirchlichen und einen privatrechtlichen Charakter hat. Der Grund, der uns beim Staate bestimmte, das Dasein eines Vertrages zu verneinen, fällt bei der Ehe ganz hinweg. Bei dem Staate kann die

Willkür als Entstehungsgrund für die Wahrheit nicht gelten, nur für eine Fiktion; bei der Ehe ist es unzweifelhaft, daß es von der freiesten Willkür jedes der beiden Gatten abhängt, diese Ehe zu schließen oder zu unterlassen."

Wenn es sich nun mit dieser Stelle auch wirklich verhielte, wie wir angedeutet haben, so darf man zur Rechtfertigung der Lehre Savigny's doch fragen: wenn auch die Ehe nach dem römischen Rechte kein Vertrag (contractus) sein kann, welcher eine Zwangsverbindlichkeit (obligatio civilis) in sich begreift; warum sollte sie denn nicht ein Vertrag (pactum) von einer bloßen moralischen Verbindlichkeit (obligatio naturalis) sein können? Wenn nun gerade in der letztern Bedeutung v. Savigny die Ehe als Vertrag gefaßt hätte, wie dürfte man ihm vorwerfen, daß er den Vertragsbegriff weiter ausgedehnt habe, als dieses vom römischen Rechte geschehe? Nun hat aber gerade v. Savigny in diesem Sinne den Ehevertrag gedacht. Seine einfach klaren Worte in dieser Beziehung lauten: „wenn der Geistliche die Verlobten fragt, ob sie einander Liebe und Treue beweisen wollen bis in den Tod, und sie diese Frage bejahen, so hat diese Erklärung nicht den Sinn bestimmter Handlungen, noch der Unterwerfung unter den gerichtlichen Zwang für den Fall, daß diese Handlungen nicht geleistet würden" u. s. w. Der Ehevertrag, in welchem die Verlobten sich zu gegenseitiger Liebe und Treue verbinden, involvirt darum nur eine moralische Verbindlichkeit, bei welcher, im Falle der Nichterfüllung, weder gerichtliche Klage noch gerichtlicher Zwang statt findet. Wo soll sich nun die zu weite Fassung des Vertrages bei v. Savigny finden? Gerade wie v. Savigny so bestimmen auch andere Rechtslehrer den Vertrag. So sagt Thibaut in seinen Pandekten §. 141: „Ein Vertrag ist die von mehren Personen wechselseitige gegebene Einstimmung über die Begründung rechtlicher Verhältnisse." Wenn der Vertragsbegriff wirklich zu weit ausgedehnt sein sollte, so müßten gerade in Folge dieser Ausdehnung Sachen unter denselben fallen, welche nach den Grundsätzen des

römischen Rechts nicht darunter fallen können. Allein „die Stimmen" selbst setzen den Gegenstand des Vertrages in körperliche und unkörperliche Sachen, womit auch Thibaut a. a. O. §. 154 übereinstimmt. Unter den Begriff von unkörperlichen Sachen gehören ohne Zweifel auch Liebe und Treue; darum können dieselben folgerichtig Gegenstand des Vertrages sein. Sollten die „Stimmen" durch ihre Worte etwa darauf hinweisen wollen, daß nach dem jetzt geltenden Rechte der Unterschied zwischen contractus und pactum keine Bedeutung habe, weil jeder erlaubte und gültige Vertrag eine obligatio und actio begründet*); so bemerken wir, daß dieses nicht in dem römischen, sondern in dem kanonischen Rechte begründet ist und dadurch als gemeines Recht konstituirt wird. Dieses ist um so weniger zu bezweifeln, als die beiden von uns angeführten Gewährsmänner sich gerade zum Beweise ihrer Behauptung auf das kanonische Recht beziehen **).

Aber angenommen, jeder Vertrag in Ansehung seiner Erfüllung sei im Sinne des römischen Rechts klagbar und dem gerichtlichen Zwange unterworfen; was würde daraus folgen? Etwa daß die Ehe nun gar kein Vertrag sein könne? Bei Leibe nicht! Die Ehe könnte nur nach den Grundsätzen des römischen Rechts kein Vertrag sein. Aber darum gar kein Vertrag? Dieses folgt so wenig, als wenn man behauptete, weil die Ehe nach dem türkischen Eherechte kein Vertrag sein könne, darum könne dieselbe überhaupt keiner sein. Was haben wir denn bei der Erörterung wissenschaft-

*) Mackeldey's Lehrbuch des heutigen römischen Rechts. Bd. II. §. 363. Thibaut's Pandekten §. 168.

**) Cap. 1. X. de pactis (1, 35.): Antigonus, episcopus, dixit: aut inita pacta, suam obtineat firmitatem, aut conventus (si in se non cohibuerit) ecclesiasticam sentiat disciplinam. Dixerunt universi: pax servetur, pacta custodiantur. Cap. eod.: studiose agendum est, ut ea, quae promittuntur, opere compleantur.

licher Fragen vom Standpunkte des Naturrechts mit diesem oder jenem positiven Rechte zu thun? Beweiset dieses Recht doch nichts mehr und nichts minder, als daß dieses oder jenes von demselben für Recht ist ausgegeben worden? Ob dieses auch wirklich recht sei, oder ob diesem Rechte auch Wahrheit entspreche, dieses zu beantworten gehört auf ein anderes Gebiet, als eben das des positiven Rechts.

Bevor wir uns aber auf dieses Gebiet begeben, müssen wir nochmals zu den „Stimmen" zurückkehren, um ihre weitern Beweise zu prüfen, warum die Ehe kein Vertrag sein könne. Wir halten uns wieder an die eigenen Worte. Dieselben lauten: „Die von v. Savigny ausgehende weitere Fassung des Begriffs ist nur geeignet Verwirrung zu erzeugen, und wir werden sogleich sehen, daß sie bei ihm selbst schon solche hervorgebracht hat." Das ist eine bloße Behauptung; indeß wir wollen mitsehen, ob die behauptete Verwirrung sich hier findet. „Was v. Savigny" heißt es weiter „nämlich Vertrag überhaupt nennt, und vom obligatorischen Vertrag unterscheidet, ist nichts Anderes, als was man bisher übereinstimmende Willenserklärung, consensus, genannt hat. Dieser Consens liegt allen Rechtsverhältnissen zu Grunde, welche aus dem übereinstimmenden Willen mehrer Personen hervorgehen, darum erfordern ihn die Römer sowohl bei Verträgen, als bei der Ehe. Sie sagen deshalb consensus facit nuptias, niemals aber pactum, oder contractus facit nuptias." — Wenn es mit diesem Gesagten seine Richtigkeit hat, so ist die behauptete Verwirrung vorhanden; v. Savigny hat alsdann den Vertrag selbst mit der absoluten Bedingung desselben verwechselt. Aber wo in aller Welt, müssen wir fragen, heißt denn consensus Willenserklärung? Heißt es doch überhaupt Uebereinstimmung, und im juristischen Sinne: Zustimmung, Einwilligung. Die Zustimmung oder Einwilligung ist aber etwas, was im Gemüthe, oder wenn man lieber will, am Willen des Menschen vor sich geht. Zustimmung oder Einwilligung muß auch consensus im römischen Rechte bedeuten. Wie könnte man sonst

von einem consensus expressus, tacitus, praesumtus in demselben reden? Uns will eine stillschweigende oder vermuthete Willenserklärung nichts Anderes, als baarer Unsinn bedeuten. Dagegen redet man aber logisch richtig von einer stillschweigenden oder vermutheten Einwilligung. Die Einwilligung und die Erklärung darüber sind wesentlich verschiedene Dinge. Die letztere hat die erstere zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Zu unbestimmt ist auch der Satz: „Dieser Consens liegt allen Rechtsverhältnissen zum Grunde, welche aus dem übereinstimmenden Willen mehrer Personen hervorgehen"; er muß vielmehr lauten: dieser Consens ist die absolute Bedingung zu derartigen Rechtsverhältnissen. Freilich sagen die Römer: consensus facit nuptias, niemals aber pactum oder contractus. Wer wird aber auch das letztere von ihnen verlangen? Würden sie ja dann Ursache und Wirkung mit einander vermengen. Wenn der consensus auch zu jedem Vertrage erforderlich ist, so bewirkt derselbe als solcher noch keinen Vertrag. Dasselbe gilt auch bei der Ehe. Mögen auch zwei Personen zu dieser im Innern noch so sehr einwilligen, so bewirkt diese Einwilligung doch keine Ehe, sondern dann erst, wenn sie dieselbe sich gegenseitig geben und annehmen. Nun erst schließen sie die Ehe oder den Ehevertrag. Darum sagt das römische Recht consensus facit nuptias. Wie könnte dasselbe unter dieser Voraussetzung sagen: contractus facit nuptias? denn die Ehe ist ja gerade, in so fern sie Vertrag ist, mit dem Vertrage eins und dasselbe; man würde alsdann das römische Recht sagen lassen: contractus facit contractum nuptiarum? Uns will es darum bedünken, daß die behauptete Verwirrung nicht eintrete, wenn man auch die Ehe unter den Vertragsbegriff im Allgemeinen subsumire.

Die Ansicht aber, daß die Ehe ein Vertrag sei, wird noch in anderer Weise bestritten. „v. Savigny" heißt es ferner „hingegen kommt durch die Erweiterung des Vertragsbegriffes dahin zu behaupten, die Ehe sei ein Vertrag." Wir antworten: wie es sich mit dieser Erweiterung verhalte,

ist oben gezeigt worden; zugleich haben wir darauf hingewiesen, daß es von geringer Erheblichkeit sei, ob die Ehe nach dem römischen Rechte ein Vertrag sein könne, wohl ob sie dasselbe sei und sein könne nach dem allgemeinen Menschenrechte, nach dem Naturrechte. Wir können darum ohne Weiteres den Verfasser fortreden lassen. „Freilich verdient diese Auffassung der Ehe, nicht so wie die Kants, die Bezeichnung der Schändlichkeit, sie bleibt aber dennoch nicht ohne nachtheilige Folgen. Denn auch der Vertrag in der weitern Bedeutung, wie ihn v. Savigny faßt, hat, gleichwie der Vertrag in der bisherigen beschränktern Auffassung, die freieste Willkür zum Beweggrunde. Diese ist nun ganz in der Ordnung, wenn es sich um Rechtsverhältnisse handelt, bei welchen die Willkür und das Belieben der Natur derselben noch nicht auszuschließen sind, bei der Ehe aber, welche aus der Liebe und dem sittlichen Entschlusse zweier Personen verschiedenen Geschlechts hervorgehen soll, tritt die freieste Willkür in Widerspruch mit der Natur dieses Rechtsverhältnisses." Hat v. Savigny die Ehe in diesen Widerspruch gebracht? Derselbe sagt: „wenn der Geistliche die Verlobten fragt, ob sie einander Liebe und Treue beweisen wollen bis in den Tod, und sie diese Frage bejahen, so hat diese Erklärung nicht den Sinn bestimmter Handlungen u. s. w., wohl aber hat sie den Sinn, daß sie sich der von dem Christenthum geforderten Gestalt der Ehe bewußt sind, und daß sie den übereinstimmenden Willen haben, in dieser Weise ihr gemeinsames Leben zu führen." Der Ehevertrag hat nach v. Savigny's Behauptung die Liebe zu seiner Basis und zu seinem Zwecke. Die Ehe selbst soll in der von dem Christenthume geforderten Gestalt verwirklicht werden. Nun ist aber diese Gestalt keine andere, als die durch die Natur der Sache gegebene. Ohne Liebe ist in dieser Beziehung keine Ehe gedenkbar. Die katholische Kirche lehrt nur noch, daß Christus die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben hat; d. h. nach göttlicher Anordnung erhalten die Eheleute über-

natürliche Gnaden, um ihre gegenseitigen Pflichten leichter zu erfüllen. Wie v. Savigny durch die erwähnte Behauptung daher mit dem sittlichen Wesen der Ehe in Widerspruch gerathen sollte, ist gar nicht einzusehen. Für diesen Widerspruch scheint aber eine andere Stelle zu sprechen, welche lautet: „Bei der Ehe ist es unzweifelhaft, daß es von der freiesten Willkür jedes der beiden Gatten abhängt, diese Ehe zu schließen oder zu unterlassen.“ Diese Stelle haben die „Stimmen“ besonders im Auge, wenn sie sagen: „Der Vertrag, weil er aus der Willkür hervorgeht, ist vorübergehend, sein Zweck ist die Erfüllung und damit die Auflösung desselben. Nach v. Savigny müßte daher die willkürlichste Auflösung der Ehe gestattet sein, weil das, was die freieste Willkür geschlossen hat, auch wieder von ihr aufgelöst werden kann.“ Wir antworten: ob der Vertrag vorübergehend ist, wird doch wohl von den Bedingungen abhangen, unter welchen er eingegangen wird. Auch bei v. Savigny hat der Ehevertrag die Liebe zu seiner Grundlage. Die Liebe zwingt zwar diejenigen nicht, unter welchen sie statt findet, die Ehe abzuschließen, es bleibt dieses der Freiheit derselben noch überlassen; aber die Liebe kennt keine Grenze; darum wird eine Ehe, welche von der Liebe ausgehend abgeschlossen wird, nothwendig für das ganze Leben geschlossen. Von einer willkürlichen Auflösung der Ehe kann darum und am allerwenigsten vor dem Sittengesetze keine Rede sein.

Hierdurch glauben wir die Unhaltbarkeit der Einwendungen der „Stimmen“ gegen den Ehevertrag gezeigt zu haben. Wir wollen nun sehen, wie dieselben sich das Wesen der Ehe gedacht haben, damit dieselbe in ihrer sittlichen Würde erscheine. „Ganz anders“ sind die Worte „stellt sich die Sache, wenn man den Vertrag auf seine gewöhnliche Bedeutung zurückführt und die Ehe nicht für einen Vertrag erklärt.“ Nun wir sind voll Erwartung der neuen Dinge, die sich hier herausstellen werden. Sie sind folgende: „Die Eingehung der Ehe hat allerdings etwas dem Vertrage Aehnliches, aber doch nur für die gewöhnliche Betrachtung.

Dieses Aehnliche besteht in dem übereinstimmenden Willen beider Theile. Bei näherer Prüfung stellt sich jedoch ein bedeutender Unterschied heraus, welcher darin besteht, daß bei dem Vertrage die Uebereinstimmung des Willens nicht blos eine vorübergehende, sondern auch vereinzelte ist, welche nur in Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand zusammentrifft, bei der Ehe aber eine dauernde und die Personen mit einander verbindende ist. Uebereinstimmende Willenserklärungen der letztern Art kommen nicht blos bei der Ehe, sondern auch in andern Verhältnissen vor, z. B. bei der Verbindung verschiedener Personen mit einander; man nennt dieselben einen Bund. Deshalb ist die Ehe kein Vertrag, sondern ein Bund. Ebenso spricht man von einem Städte-, Fürsten- und Staatenbund, und unterscheidet letztere wohl von einem Staatsvertrage, welcher nur einzeln vorübergehende Interessen zum Gegenstande hat. In allen Fällen, wo man bisher von einem Bunde sprach, müßte man, wenn v. Savigny's Vertragsbegriff richtig wäre, von einem Vertrage reden. So müßte denn auch folgerichtig, gleich wie die Ehe, so auch die Taufe, nicht mehr ein Bund, sondern ein Vertrag mit Gott genannt werden. Denn auch hier entsteht ein Rechtsverhältniß so gut wie bei der Ehe, nämlich das der Mitgliedschaft der Gemeinde."

„Sehen wir die Ehe nun als einen Bund an, so besteht derselbe in dem übereinstimmenden Entschluß zweier Personen verschiedenen Geschlechts zu vollständiger Lebensgemeinschaft. Es liegt in diesem Entschlusse die Begründung eines sittlichen Verhältnisses. Damit dieses innerliche Verhältniß aber auch äußerlich bekundet und anerkannt, und dadurch zu einem wahrhaft sittlichen und vom Staate geschützten werde, und in Folge dessen alle daran geknüpften rechtlichen Wirkungen habe, muß dasselbe auf feierliche Weise kund gegeben, und hierdurch zugleich in ein Rechtsverhältniß verwandelt werden. Dies geschieht durch die von den Verlobten vor dem Pfarrer und Zeugen oder vor der Obrigkeit abgegebene feierliche Erklärung über den gefaßten Entschluß. Eine wei-

tere Bedeutung hat diese Erklärung nicht, am allerwenigsten aber kann dieselbe als ein Vertrag angesehen werden. Sie steht zu der Verlobung etwa in demselben Verhältniß, wie die gerichtliche Verlautbarung eines Vertrages zu der Abschließung desselben, wie der förmliche Vertrag zur Punktation."

Hier wollen wir wieder einen Augenblick stehen bleiben. Ich beginne meine Bemerkungen damit, daß ich zeige, wie sehr gerade in dieser Stelle logische Schärfe und Folgerichtigkeit vermißt wird. Erstlich heißt es: „Die Eingehung der Ehe hat allerdings etwas dem Vertrage Aehnliches, aber doch nur für die gewöhnliche Betrachtung." Das „Allerdings" ist einräumend, bejahend; es wird dadurch zugegeben, daß zwischen dem Eingehen der Ehe und dem Vertrage eine gewisse Aehnlichkeit bestehe; aber nun erwäge man den folgenden Satz: „aber doch nur für die oberflächliche Betrachtung." Was folgt aus diesem Satze? Ohne Zweifel, bei der nicht oberflächlichen, bei der tief eingehenden Betrachtung schwinde jene Aehnlichkeit; es stellt sich bei derselben entweder eine gänzliche Verschiedenheit oder eine gänzliche Gleichheit bei der Eingehung der Ehe und des Vertrages heraus. Unser Verfasser hat es sogar nicht verschmäht, das in Rede stehende Aehnliche, welches nur Ergebniß einer oberflächlichen Betrachtung ist, ganz, ganz genau anzugeben. „Dieses Aehnliche" sagt derselbe „besteht in dem übereinstimmenden Willen beider Theile." Wir fragen: „wenn dieses nur für die oberflächliche Betrachtung gilt, welchen Werth kann dasselbe in einer wissenschaftlichen Erörterung haben? Allein, kann man uns entgegnen, mag es sein, daß dem Verfasser in den bezeichneten Sätzen etwas Menschliches begegnet ist; so hat derselbe in dem Folgenden doch den Unterschied zwischen dem Vertrage und der Ehe genau genug bezeichnet. Nun wir wollen sehen. Seine Worte sind diese: „Bei näherer Prüfung stellt sich jedoch ein bedeutender Unterschied heraus, welcher darin besteht, daß beim Vertrage die Uebereinstimmung des Willens nicht blos eine vorüber-

gehende, sondern auch eine vereinzelte ist, welche nur in Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand zusammentrifft, bei der Ehe aber eine dauernde und die Personen mit einander verbindende ist." Aber was will dieser Satz verfangen? Wenn die Eingehung der Ehe und der Vertrag blos Aehnlichkeit mit einander haben, so folgt ja nothwendig aus dem bloßen Begriffe der Aehnlichkeit, daß dieselben von einander verschieden sind. Müßten sie sonst nicht ähnlich, sondern einander gleich, oder gänzlich von einander verschieden sein. Dasselbe könnte man auch noch behaupten, wenn man sich in der ungenauen Weise des Verfassers ausdrücken wollte, wenn man den Vertrag überhaupt als Gattungsbegriff, den Ehevertrag aber als Artbegriff betrachtet. Denn unter beiden muß Aehnlichkeit obwalten, sonst könnten nicht beide Vertrag sein; in beiden muß auch wieder Verschiedenheit obwalten, sonst könnte der eine nicht Gattungsbegriff, der andere nicht Artbegriff sein. Aber es ist wiederum eine unverzeihliche Seichtigkeit, wenn behauptet wird, zwischen der Willensübereinstimmung, welche bei der Eingehung der Ehe und jener, welche bei dem Vertrage statt findet, bestehe blos Aehnlichkeit; nein es besteht hier völlige Gleichheit. Denn eine Willensübereinstimmung in ihrer formalen Seite, oder abgesehen von ihrem Objekte, ist gänzlich gleich der andern; sie ist nichts mehr und nichts minder, als Willensübereinstimmung, und kann nichts Anderes sein. Unterschiede können hier nur gesucht werden in Ansehung der Bedingung, unter welcher, in Ansehung der Weise, in welcher, und in Ansehung des Objektes, über welches die Willen übereinstimmen. Hinsichtlich der beiden ersten Rücksichten ist kein Unterschied angegeben worden, wohl aber hinsichtlich der letztern. Der Unterschied soll hier ein bedeutender Unterschied sein. Aber dieses genügt nicht; derselbe müßte ein wesentlicher sein. Dieser Unterschied soll darin bestehen, daß beim Vertrage die Uebereinstimmung des Willens nicht blos eine vorübergehende, sondern auch vereinzelte ist, welche nur auf einen bestimmten Gegen-

stand zusammentrifft, bei der Ehe aber eine dauernde und die Personen mit einander verbindende ist. Der Unterschied zwischen dem Vertrage und der Ehe wird in Ansehung der Zeit und des Objektes bestimmt. In dem Vertrage ist die Willenserklärung eine vorübergehende und erstreckt sich nur auf einen einzelnen bestimmten Gegenstand, bei der Ehe ist dieselbe eine bleibende und die Personen mit einander verbindende. Allein wir fragen: was berechtigt denn den Verfasser in dieser Weise, den Vertrag in Ansehung der Zeit und des Objektes zu beschränken? Wird der Vertrag doch richtig definirt als die gegenseitig geoffenbarte Willensübereinstimmung zweier oder mehrer Personen in Ansehung eines körperlichen oder unkörperlichen Objektes im weitesten Umfange des Wortes. Sollte der Vertrag in dem bezeichneten Sinne müssen beschränkt werden, so müßte sich eine solche Beschränkung entweder aus einer apriorischen Erörterung des Vertragsbegriffes ergeben, oder andere anerkannte philosophische Grundsätze müßten hierzu nöthigen. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall. Unseres Wissens hat kein philosophischer Rechtslehrer den Vertragsbegriff in einer solchen Beschränkung aufgestellt. Fichte, der ältere, sagt sogar in dem zweiten Theile seines Naturrechtes, wo er den allgemeinen Begriff des Vertrages analysirt, S. 4: „Endlich liegt auch dieses in dem Begriffe des Vertrages, daß dieser gemeinsame Wille festgesetzt werde, als ein dauernder, und alle künftigen freien Handlungen der Partheien leitender Wille, als das Rechtsgesetz beider, wodurch ihr künftiges rechtliches Verhältniß zu einander bestimmt wird.“ Auch v. Droste-Hülshoff weiß nichts von einer solchen Beschränkung. Ihm zufolge (Naturrecht §. 87. 2. Aufl.) ist der Vertrag die Erklärung des gemeinschaftlichen Willens Zweier oder Mehrer, daß eine Veränderung in dem rechtlich erlaubten Wollen und Thun Eines oder Mehrer bewirkt werden solle. Unserm Verfasser scheinen besonders die contractus nominati des römischen Rechts vorgeschwebt zu haben? Allein wir fragen nochmals: was haben wir denn mit dem römischen Rechte

zu thun bei der Beantwortung der Frage, ob die Ehe überhaupt unter den Vertragsbegriff falle? Mag dieselbe immerhin nach jenem Rechte unter diesen Begriff nicht fallen können; fällt sie darum durchaus nicht darunter? Zudem gehört die größte Oberflächlichkeit dazu, wenn man behaupten will, daß bei Kauf-, Miethverträgen u. s. w. die Willensübereinstimmung eine vorübergehende sei und sich nothwendig auf einen einzelnen Gegenstand erstrecke. Die Ehe könnte nur dann unter den Vertragsbegriff nicht subsumirt werden, wenn dieselbe durch diese Subsumtion mit ihrem sittlichen Charakter in Widerspruch geriethe. Dieses ist aber nicht der Fall; daß es aber auch nicht der Fall sein kann, werden wir in das Licht setzen.

Vorher jedoch müssen wir die Ehetheorie unsers Verfassers noch etwas weiter verfolgen. „Uebereinstimmende Willenserklärungen der letztern Art (nämlich dauernde und Personen verbindende) kommen nicht blos bei der Ehe, sondern auch in andern Verhältnissen vor, z. B. bei der Verbindung verschiedener moralischer Personen mit einander, man nennt dieselben einen Bund; deshalb ist die Ehe kein Vertrag, sondern ein Bund. Ebenso spricht man von einem Städte-, Fürsten- und Staatenbund, und unterscheidet letztern sehr wohl von einem Staatsvertrage, welcher nur einzelne vorübergehende Interessen zum Gegenstande hat. In allen Fällen, wo man bisher von einem Bunde sprach, müßte man, wenn v. Savigny's Vertragsbegriff richtig wäre, von einem Vertrage sprechen. So müßte denn auch folgerichtig, gleich wie die Ehe, so auch die Taufe, nicht mehr ein Bund, sondern ein Vertrag mit Gott genannt werden. Denn auch hier entsteht ein Rechtsverhältniß so gut (wie) bei der Ehe, nämlich das der Mitgliedschaft der Gemeinde?“

Also die Ehe soll kein Vertrag, wohl aber ein Bund sein. Unter Bund versteht der Verfasser eine dauernde und Personen mit einander verbindende Uebereinstimmung des Willens. Weil nun beide Merkmale sich in der Ehe finden, darum nennt er dieselbe einen Bund. Auch ist uns wohl bekannt, daß die

Benennung Ehebund, Ehebündniß dem Sprachgebrauch durchaus gemäß ist. Wenn nun aber die Ehe mit Recht ein Bund oder ein Bündniß genannt wird, ist sie darum kein Vertrag? Folgt das? Es würde nur dann folgen, wenn die Annahme des Verfassers richtig wäre, daß die im Verträge liegende Willensübereinstimmung eine vorübergehende und nur auf einen einzelnen Gegenstand sich beziehende sei. Daß dieses aber nicht der Fall sei, daß eine solche Beschränkung des Vertragsbegriffes in dem Wesen desselben nicht begründet sei, ist oben gezeigt worden. Welcher Unterschied ist nun zwischen dem Vertrage und dem Bunde (dem Bündniß)? Im Wesen keiner. In beiden finden sich übereinstimmende Willenserklärungen; dieselben beziehen sich auf ein gegenseitiges Leisten und Zulassen. Will man einen Unterschied angeben, so muß man sagen: die Bündnisse erstrecken sich mehr auf das öffentliche, die Verträge mehr auf das private Interesse, die Bündnisse werden von öffentlichen (seien es individuelle oder moralische) Personen, die Verträge von privaten abgeschlossen. Dennoch gibt es viele Verträge, man erinnere sich nur an Handelsverträge und andere Associationen, welche mit den Bündnissen die größte Aehnlichkeit haben.

Aber einmal angenommen, die Ehe sei in dem Sinne des Verfassers ein Bund, was wird dadurch gewonnen? Wird dieselbe nun weniger auflösbar, als der Vertrag? Wer wird dieses behaupten? Und wenn einer es behauptete, der würde an der Geschichte seine gänzliche Widerlegung finden, indem dieselbe zeigt, daß Bündnisse ebenso wie Verträge entweder mit gegenseitiger Einwilligung, oder einseitig in Folge der Ereignisse aufgelöst worden sind. Indeß wir wollen einmal sehen, welche Vortheile der Verfasser sich davon verspricht, wenn die Ehe unter dem Begriffe des Bundes gedacht wird. „Sehen wir", so lauten seine Worte, „die Ehe nur als einen Bund an, so besteht derselbe in dem übereinstimmenden Entschluß zweier Personen verschiedenen Geschlechts zu vollständiger Lebensgemeinschaft. Es liegt in

diesem Entschluß die Begründung eines sittlichen Verhältnisses." „Die Ehe besteht in dem übereinstimmenden Entschluß" u. s. w. Wie aber, wenn es bei diesem Entschlusse sein Bewenden hätte, wenn derselbe nicht zur Ausführung käme. würde dann eine Ehe vorhanden sein? Schwerlich kann dieses die Meinung des Verfassers sein? Die zwei Personen werden ihren Entschluß sich gegenseitig kund thun und zur Ausführung bringen müssen, sie werden in dieser oder in einer andern Weise sprechen müssen: ego te accipio in meam; ego te accipio in meum. Vielleicht soll dieses schon in dem Worte „übereinstimmend" ausgedrückt sein? Hiermit will aber das Folgende sich schlecht reimen, in welchem der Verfasser jenen gemeinschaftlichen Entschluß noch als ein inneres Verhältniß betrachtet. „Damit dieses innere Verhältniß aber auch äußerlich bekundet und anerkannt, und dadurch zu einem wahrhaft sittlichen und vom Staate geschützten werde, und in Folge dessen alle daran geknüpften rechtlichen Wirkungen habe, muß sich dasselbe auf feierliche Weise kund gegeben, und hierdurch zugleich in ein Rechtsverhältniß verwandelt werden. Dies geschieht durch die von den Verlobten vor dem Pfarrer und Zeugen oder vor der Obrigkeit abgegebene feierliche Erklärung über den gefaßten Entschluß." Ich muß gestehen, daß es mir nach diesem Satze schwer wird fortzufahren. Man vergegenwärtige sich nur die kurz vorhergehende Behauptung: „Es liegt in diesem Entschlusse die Begründung eines sittlichen Verhältnisses;" nun betrachte man das Folgende: „damit dieses Verhältniß aber auch äußerlich bekundet und anerkannt und dadurch zu einem wahrhaft sittlichen und vom Staate geschützten werde." Offenbar wird hier behauptet, durch die äußere Bekundung und Anerkennung werde das innere Verhältniß, welches bereits ein sittliches ist, zu einem wahrhaft sittlichen? Wie dieses aber geschehen soll, ist gar nicht einzusehen, wenn nicht mit dem Worte „sittlich" die sonderbarste Vorstellung verbunden werden soll. Nun erwäge man noch wahrhaft sittlich! Ich dächte, was sittlich ist, ist

sofort auch wahrhaft sittlich und nichts mehr und nichts weniger, als gerade dieses. Auch in ihrem Verhältniß zum Staate wird die Ehe höchst unrichtig aufgefaßt. Allerdings ist die Behauptung richtig, wenn die Ehe in ihren Rechten vom Staate geschützt werden soll, so muß dieselbe als solche auch zur Kenntniß des Staats gelangen. Wenn es weiter heißt: „und in Folge dessen alle daran geknüpften rechtlichen Wirkungen habe, muß dasselbe auf feierliche Weise kund gegeben, und hierdurch zugleich in ein Rechtsverhältniß verwandelt werden;" so wird die irrige Behauptung ausgesprochen, daß das eheliche Verhältniß ursprünglich oder seinem Wesen nach kein rechtliches Verhältniß sei, sondern ein solches erst werde, wenn es zur Kenntniß und Anerkennung des Staats gebracht werde. Durch die Eingehung der Ehe wird ohne Weiteres ein Rechtsverhältniß der Eheleute begründet. Der Staat thut diesem nichts hinzu, noch nimmt er etwas von demselben hinweg; in diesem Rechtsverhältniß schützt er nur, wie in allen andern Rechtsverhältnissen, die Eheleute.

Zum Schlusse möge noch das hier stehen, was der Verfasser aus Hegel über die Ehe anführt; zugleich wollen wir hervorheben, was Wahres und Unwahres an demselben sich findet. „Hegel", so lautet diese Stelle, „welcher den Vertrag richtig auffaßt, erklärt sich entschieden dagegen, die Ehe als einen Vertrag zu behandeln, auch hebt er die sittliche und rechtliche Seite derselben hervor. Er spricht in seiner Rechtsphilosophie zunächst von der Ehe beim Vertrage, und diese Stelle hat v. Savigny im Auge gehabt. „„Unter dem Begriff vom Vertrag"", heißt es hier im §. 75., „„kann daher die Ehe nicht subsumirt werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit muß man sagen — bei Kant (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre S. 106 ff.) aufgestellt."" Näher spricht sich Hegel a. a. O. im Zusatz zu §. 161. aus, woselbst er sagt:

„„Die Ehe ist wesentlich ein **sittliches Verhältniß**. Früher ist, besonders in den meisten Naturrechten, dieselbe nur nach der physischen Seite hin angesehen worden,

nach demjenigen, was sie von Natur ist. Man hat sie nur als ein Geschlechtsverhältniß betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen. Eben so roh ist es aber, die Ehe blos als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt, und die Ehe zur Form eines vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte, eben so zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in der Liebe setzt; denn die Liebe, welche die Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und blos Subjektive aus ihr verschwindet.""

„„Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe"" fährt Hegel im §. 162. fort „„kann mehr die besondere Neigung beider Personen, die in dies Verhältniß treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen, und zwar dazu Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Person in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substanzielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist.""

Im §. 163. heißt es dann weiter:

„„Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtsein dieser Einheit als substanziellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substanzielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflösliche heraushebt.""

Im §. 164. heißt es endlich:

„„Wie die Stipulation des Vertrages schon für sich den wahrhaften Uebergang des Eigenthums enthält, so macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde die förmliche Schließung und Wirklichkeit der Ehe aus, so daß diese Verbindung nur durch das Vorangehen dieser Ceremonie, als der Vollbringung des Substanziellen durch das Zeichen, die Sprache als das geistigste Dasein des Geistigen, als sittlich konstituirt ist. Damit ist das sinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment in sein sittliches Verhältniß als eine Folge und Accidentalität gesetzt, welche dem äußerlichen Dasein der sittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenseitigen Liebe und Beihülfe allein erschöpft sein kann.““

„Geht man mit Hegel davon aus, daß die Ehe kein Vertrag, sondern ein sittliches Verhältniß ist, so wird man zwar eine willkürliche Scheidung nicht gestatten können, wohl aber die Scheidung eines unsittlichen Verhältnisses, das nur noch die äußere Form der Ehe hat. Dies spricht auch Hegel im §. 176. aus, wenn er daselbst sagt: „„Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung hat, so liegt darin die erste Zufälligkeit ihrer Existenz. So wenig ein Zwang statt finden kann, in die Ehe zu treten, so wenig gibt es sonst ein nur rechtliches positives Band, daß die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammen zu halten vermöchte. Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substanzialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit blos temporärer Stimmung u. s. f. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere konstatirt, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können.““

Welches ist nun das Wahre und das Falsche in dieser Stelle? Hegel soll erstlich den Vertrag richtig aufgefaßt haben, sich aber entschieden dagegen erklären, daß die Ehe ein Vertrag sei, jedoch die sittliche und rechtliche Seite derselben hervorheben. Die Bestimmung des Vertragsbegriffes Hegels bei Seite lassend, fassen wir vor Allem die Lehre desselben über die Ehe in's Auge. Diese lautet: „Unter dem Begriffe von dem Vertrage kann die Ehe nicht subsumirt werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit muß man sagen — bei Kant aufgestellt." Dieses ist eine bloße Behauptung; aber diese Behauptung bedarf um so mehr einer sorgfältigen Prüfung, als dieselbe auch von katholischen Schriftstellern, namentlich von Klee, wie viele andere Sätze Hegels, sinn- und gedankenlos ist nachgesprochen und für baare katholische Wahrheit ist ausgegeben worden. Wir werden bei dieser Prüfung am natürlichsten verfahren, wenn wir dasjenige besonders berücksichtigen, was der Verfasser zur Erläuterung jener Behauptung aus Hegel selbst angeführt hat. Zuvörderst räumen wir ein, daß die Ehe wesentlich ein sittliches Verhältniß ist, müssen aber bemerken, daß durch diese vage Bestimmung sehr wenig gewonnen wird. Auch stimmen wir in den Tadel ein, daß man die Ehe oft nur nach der physischen Seite hin angesehen, oder nur als Geschlechtsverhältniß betrachtet hat, müssen jedoch wiederum bemerken, daß diese Seite oder dieses Verhältniß gerade das Wesentliche in der Ehe ist, und es sich nur darum hauptsächlich handele, unter welchen Umständen dieses Verhältniß einen sittlichen Charakter erlange. Weniger einverstanden können wir uns aber mit einem andern Satze erklären. „Die dritte eben so zu verwerfende Vorstellung" heißt es „ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt; denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und blos Subjektive aus ihr

verschwindet.“ Wir räumen wieder ein, daß die Ehe nicht lediglich in die Liebe gesetzt werden könne, aber nicht aus dem von Hegel angeführten Grunde. Erstlich kann die Liebe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts bestehen, ohne daß dieselben deshalb eine Ehe eingehen. Die Liebe ist zunächst die Veranlassung zu derselben, muß aber auch nothwendig beim Eingehen und Bestehen der Ehe fortdauern. Diese Liebe als Geschlechtsliebe hat unter Personen einen und denselben Grundcharakter. Wenn nun Hegel behauptet: „die Liebe läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu;“ so kann dieses wohl nichts anderes bedeuten, als die Liebe kann auch verschwinden, es kann sogar Abneigung und Haß an deren Stelle treten. Aber hört darum die Liebe auf, der wichtigste Moment in der Ehe zu sein? Liegt dieses Zulassen der Zufälligkeit im Wesen der Liebe, oder liegt es nicht vielmehr in der Endlichkeit des Menschen? Die Liebe ist ihrem Wesen nach unendlich und ewig. Wenn sie sich in ihrer Manifestation bei dem endlichen Wesen mitunter anders zeiget, so kann sie dadurch an ihrer Natur nichts verlieren. Wie Hegel gegen die Liebe argumentirt, so könnte man auch gegen das Sittengesetz argumentiren. Man könnte sagen, das Sittengesetz sei nicht ein so starkes Band unter den Menschen, als es gewöhnlich ausgegeben werde. Auch dieses ließe die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, indem unter allen Umständen Menschen sich über dieses Gesetz hinausgesetzt und das gerade Gegentheil desselben gethan hätten.

Obgleich Hegel behauptet, daß die Ehe nicht lediglich in die Liebe zu setzen sei, so soll dennoch die Ehe wiederum Liebe sein, nur eine rechtlich sittliche Liebe. Denn er sagt ja dem Sinne nach ausdrücklich, die Ehe ist rechtlich sittliche Liebe. Erstlich ist nur zu bedauern, daß Hegel die rechtlich sittliche Liebe nicht näher bestimmt, daß er nicht gezeigt hat, wodurch diese sich von jener unterscheidet, welche der Zufälligkeit und der Vergänglichkeit unterworfen ist. Zudem was will der Ausdruck rechtlich sittliche Liebe? Wir dächten, eine sittliche Liebe sei auch sofort eine rechtliche.

Denn wenn das Sittliche auch nicht rechtlich, d. h. ein Recht auf Existenz haben soll, was könnte dieses Recht denn noch haben? Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, daß die Liebe unter zwei Personen verschiedenen Geschlechts allzeit eine sittliche und rechtliche ist, wenn sie den von Gott angeordneten natürlichen Verhältnissen entspringt. Denn darüber ist man doch allgemein einverstanden, daß, wie Liebe überhaupt, so auch die Geschlechtsliebe sich weder gebieten noch erzwingen lasse. Die im Wege der Natur entspringende Liebe muß auch eine sittliche sein; ist sie dieses nicht, so kann sie es auch nimmer werden. Aber vielleicht findet sich in dem Folgenden eine nähere Bestimmung der rechtlich sittlichen Liebe? Wir wollen sehen. Hegel unterscheidet einen subjektiven und objektiven Ausgangspunkt der Ehe. Als ersterer kann mehr die besondere Neigung beider Personen, die in dies Verhältniß treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der andere aber ist die freie Einwilligung der Personen, und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Person in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben indem sie in ihr ihr substanzielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist. Erstlich der subjektive Ausgangspunkt erscheint mehr als die besondere Neigung beider Personen. Was kann aber unter dieser Neigung anders gedacht werden, als die oben von uns beschriebene Liebe? Bestände diese Neigung in Ansehung ihres Beweggrundes oder ihres Zieles in etwas Anderm, so ist nicht einzusehen, wie die Ehe noch eine sittliche werden könnte? Eine oder beide Personen sinken nothwendig zu Sachen herab. Zweitens, derselbe Ausgangspunkt erscheint als Vorsorge und Veranstaltung der Eltern u. s. f. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß manche Ehen in der Vorsorge und Veranstaltung der Eltern ihre Veranlassung haben. Aber wie gehört dies in eine Erörterung über den sittlichen Charakter der Ehe? Diese Vorsorge und Veranstaltung könnte doch nur ein entfernterer Ausgangspunkt sein; sie müßten zu

dem eigentlichen und wahren Ausgangspunkte, dem der Zuneigung oder der Liebe führen. Veranlaßten die Eltern ohne denselben Ehen, so sind und bleiben dieselben Kuppeleien in dem ganzen gehässigen Sinne des Worts. Die eine oder die andere Persönlichkeit wird wegen eines andern Zweckes geopfert. Nur durch die Liebe wird die Persönlichkeit gerettet und erhalten. Durch bloße Liebe kommt aber noch keine Ehe zu Stande. Die sich gegenseitig Liebenden müssen auch wirklich die Ehe eingehen, oder mit andern Worten, sie müssen mit klarem Bewußtsein dem Antriebe und Zuge der gegenseitigen Liebe sich überlassen und in Folge derselben eine lebenswierige Verbindung eingehen. Dieses ist der von Hegel so genannte objektive Ausgangspunkt der Ehe. Dieses ist aber gerade dasselbe, was wir den Ehevertrag nennen. Die Abschließung dieser Verbindung und die dabei statt findende Willenserklärung enthält gerade alle Merkmale, welche beim Vertrage erforderlich sind. Darum ist die Ehe wirklich ein Vertrag. Jener objektive Ausgangspunkt besteht in der freien Einwilligung der Personen, und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Person in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substanzielles Bewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist. Wir geben zu, daß die beiden Personen in der Ehe nur Eine Person werden und werden sollen, müssen aber behaupten, daß dieses nur durch die Liebe geschehen kann. Indem beide Personen aufhören, für sich zu sein und die eine ausschließlich für die andere ist, so liegt in der Ehe eine Selbstbeschränkung. In der Ehe können beide Personen nur als Eine Person zum Bewußtsein kommen, und dieses wird wohl das Bewußtsein sein, welches Hegel das substanzielle nennt. Indem in der Ehe viele natürliche Bedürfnisse befriedigt werden, liegt in derselben auch eine Befreiung. Betrachtet man alle diese Momente, so ist dadurch so wenig gezeigt, daß die Ehe unter den Vertragsbegriff nicht subsumirt werden könne, daß vielmehr ohne diese Subsumtion eine wahre Ehe nicht

gedacht werden kann. Auch der aus Hegel angeführte §. 163., welcher sich über die Unauflösbarkeit der Ehe verbreitet und dieselbe lediglich in die Liebe setzt, um den permanenten Willen dieser Liebe fortwährend zu erhalten, liefert keine nähern Beweise, daß die Ehe kein Vertrag sein könne. Dasselbe gilt von dem §. 164. Wir glauben demnach bei unserer Behauptung verharren zu müssen, daß die Ehe durch einen Vertrag zu Stande komme, nur muß allzeit diesem Vertrage die Liebe zu Grunde liegen.

Aus dem Schlusse des bis dahin besprochenen Aufsatzes erhellet, daß man in der neuern Zeit aus dem Grunde so sehr gegen den Ehevertrag geeifert hat, weil man glaubte, durch denselben würde der Willkür der Ehescheidung das Wort geredet. Denn so lautet dieser Schluß: „Geht man mit Hegel davon aus, daß die Ehe kein Vertrag, sondern ein sittliches Verhältniß ist, so wird man zwar eine willkürliche Scheidung nicht gestatten können, wohl aber die Scheidung eines unsittlichen Verhältnisses, das nur noch die äußere Form der Ehe hat." Auch nach unserer Theorie kann von einer willkürlichen Trennung der Ehe keine Rede sein. Denn das ethische Band derselben ist und bleibt die Liebe. Der Ehevertrag enthält nur die Erklärung über die gegenseitige Liebe und den ernsten Willen dieselbe fortwährend zu erhalten. Wie aber, wenn die Liebe verschwindet? Das eheliche Verhältniß wird mit einem Male ein unsittliches, weil die Eheleute einander als Mittel zu den gemeinsten Zwecken herabsinken. Ob nun in diesem Falle die Ehe nicht allein aufgelöst werden könne, sondern sogar müsse, dieses ist eine Frage, womit die neuere Zeit sich vielfach beschäftigt hat. Auch Hegel hat sich darüber ausgesprochen. Der vom Verfasser angeführte §. 176. lautet: „Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung hat, so liegt darin die erste Zufälligkeit ihrer Existenz. So wenig ein Zwang statt finden kann, in die Ehe zu treten, so wenig gibt es sonst ein nur

rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammen zu halten vermöchte." Wir räumen ein, daß die Ehe im ethischen Sinne ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung, oder mit andern Worten, in der Liebe hat. Auch gegen den zweiten Satz wird wohl vom philosophischen Standpunkte nichts einzuräumen sein. Mit beiden Sätzen ist aber bei Hegel die Sache noch nicht abgthan. Derselbe fährt fort: „Es ist aber eine dritte sittliche Auktorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substanzialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung u. s. f. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere konstatirt, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können." Welche diese dritte Auktorität sein soll, hat uns der Verfasser aus Hegel nicht angeführt. Nach den jetzt bestehenden positiven Verhältnissen könnte dieselbe entweder der Staat oder die Kirche sein. Welche auch immer diese Auktorität sein mag, sie hat nur zu untersuchen und zu erkennen, ob die faktisch bereits aufgelösten Ehen dem innern Wesen nach noch bestehen, oder ob die faktisch noch bestehenden wegen ihrer innern Unsittlichkeit aufgelöst werden müssen. Denn diese Auktorität soll ja das Recht der Ehe, der sittlichen Substanzialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit blos temporärer Stimmung festhalten, diese von der totalen Entfremdung unterscheiden, und die letztere konstatiren, und erst in diesem Falle die Ehe scheiden können. Wenn es wirklich eine solche Auktorität geben, und wenn ihrer Thätigkeit ein bestimmter Kreis angewiesen werden muß, so glauben wir, daß der von Hegel bezeichnete der richtige ist. Ob nun diese Auktorität in dem Staate oder der Kirche müsse gesucht werden, dieses zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Eine andere Frage ist aber die, ob diese Auktorität auch ein Zwangsrecht hat, um ihren Entscheidungen Kraft zu geben. Diese Frage

wollen wir hier beantworten, um so mehr, als wir oben die Frage aufgeworfen haben, ob die katholische Kirche berechtigt gewesen wäre zur Handhabung ihrer Entscheidungen über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit bestehender Ehen kompulsiven Zwang anzuwenden. Angenommen der bezeichneten Auktorität wird die Frage zur Entscheidung vorgelegt, ob die bereits faktisch aufgelöste Ehe dem innern Wesen nach noch bestehe, die Auktorität entscheidet, daß die Ehe in Wirklichkeit noch bestehe, und verfügt, daß die faktisch getrennten Eheleute die Ehe wieder fortsetzen sollen. Wiederum derselben Auktorität wird die Frage vorgelegt, ob die faktisch noch bestehende Ehe, aber im innern Wesen zernichtete aufgelöst werden solle; die Auktorität entscheidet sich für die Auflösung. Nun sind aber die Eheleute weder in dem ersten noch in dem zweiten Falle mit dieser Entscheidung zufrieden und wollen sich derselben nicht unterwerfen. Beide, oder der eine oder der andere Ehetheil wollen, aus welcher zeitlichen Rücksicht auch immer, weder in dem erstern Falle die sittlich und rechtlich noch bestehende Ehe fortsetzen, noch auch in dem zweitern die sittlich zernichtete faktisch auflösen. Soll es nun hierbei sein Bewenden haben? Es liegt am Tage, die geforderte Auktorität würde, wenn man in dieser Weise ihre Entscheidungen verachten dürfte, keine Auktorität sein. Darum muß dieser Auktorität, der Natur der Sache nach, die Gewalt zukommen, ihre Entscheidungen zur Ausführung zu bringen, oder mit andern Worten, sie muß ein Zwangsrecht haben. Aber kann dieser Zwang, wozu sie das Recht haben soll, ein physischer sein? Unmöglich. Denn es handelt sich hier von der Ehe als einem sittlichen Verhältnisse. Gleichwie aber bei der Verwirklichung der Sittlichen überhaupt aller physischer Zwang ausgeschlossen ist, so auch nothwendig bei der Ehe als eines sittlichen Verhältnisses. Der Staat dürfte sich darum nicht füglich zu der von Hegel geforderten Auktorität qualifiziren, wohl aber die Kirche. Die Anwendung des physischen Zwanges fällt weder im Allgemeinen noch im Besondern in deren

Bereich. Ihre Gewalt besteht nur in Belehrung und Ermahnung, im äußersten Falle in der Entziehung kirchlicher Vortheile und der gänzlichen Ausschließung von der Kirchengemeinschaft. Ein solcher Zwang kommt der Kirche sowohl ihrem Begriffe nach zu, als auch zufolge ihrer göttlichen Anordnung und Einsetzung. Dieser ist der Zwang, welcher der kompulsive genannt wird. Derselbe sucht nur auf die Bestimmung des Willens einzuwirken, ohne diese Bestimmung, was der Natur der Sache nach unmöglich ist, unmittelbar erzwingen zu wollen. Diesen Zwang hat die katholische Kirche zu allen Zeiten zur Handhabung ihrer Entscheidungen über die Gültigkeit oder Ungültigkeit bestehender Ehen angewendet. Ihre Berechtigung hierzu erhellet offenbar aus der bisherigen kurzen Andeutung. Der von Hegel geforderten Auktorität muß auch dieser Zwang zukommen. Im Falle die Eheleute sich weigern, sich ihren Entscheidungen zu unterwerfen, hat sie das Recht, dieselben zu belehren und zu ermahnen; bei der Fruchtlosigkeit dieser Bemühungen, den Eheleuten jene Vortheile zu entziehen, welche sie ihnen bis dahin gewährt hat, im äußersten Falle dieselben von dem Bereiche ihrer Wirksamkeit auszuschließen. Ein weiteres Zwangsrecht kann dieser Auktorität nie und nimmer zukommen.

Erinnerungen aus der Kirchengeschichte.

Der Kirchenstaat.

(S. 5. Jahrgang I. Heft N. F. S. 71.)

Fortsetzung.

V. Artikel.

Zu den erworbenen oder zufälligen Rechten des Pabstes gehört gewissermaßen auch die Herrschaft des Kirchenstaats, welche durch die Zeitumstände allmählig veranlaßt und begünstiget und später von den fränkischen Königen und einheimischen Fürsten durch Schenkungen vermehrt wurde. — Da der Sitz des Kaisers von Rom nach Konstantinopel verlegt war, und die Kaiser durch die Kriege gegen die

Perser, viel mehr aber durch ihre Sorgen um die Kirche beschäftigt waren, und immer neue Glaubensbekenntnisse, Lehrsysteme und Kirchenregeln machten, so hatten und machten sie sich dadurch so viele Beschäftigung und Unruhen schon in ihrer nächsten Umgebung, daß sie an die entfernteren Provinzen wenig denken konnten, wie denn endlich auch das ganze griechische Reich durch die angemaßte „Päbstlichkeit" und die Thatlosigkeit und Ueppigkeit der Kaiser zu Grunde ging und den Türken erlag. Nach der Theilung des Reichs 395, verfiel der westliche Theil immer mehr und mehr, bis das Reich hier 475 ganz erlosch und an die in Italien eingewanderten deutschen Stämme fiel, während auch die griechischen Kaiser die Herrschaft über dasselbe noch in Anspruch nahmen. Aber nur der Kaiser Justinian behauptete es noch von 440 bis 468 durch Narses und Belisar, worauf es die Longobarden eroberten und die griechischen Kaiser nur Ravenna mit einem kleinen Gebiete bis 762 blos deswegen behielten, weil es ihnen bis dahin Niemand ernstlich zu nehmen versuchte. Unter diesen Umständen kam in Italien schon im V. Jahrhundert eine Menge deutscher und einheimischer Herzogthümer und Stadttyrannen auf, und blieb sich das Land überhaupt zur Vertheidigung und Beschützung selbst überlassen. In den bischöflichen Städten fiel die Beschützung und Vertheidigung der Stadt, und damit auch eine Art von Herrschaft sehr häufig den Bischöfen zu, indem man diese theils schon nach 1 Kor. 6, 1 — 6 als die ordentlichen Richter der Christen auch in bürgerlichen Streitigkeiten anzusehen gewohnt war, und dann auch, weil auch schon der Kaiser Konstantin ihnen viele Rechte und Aufträge in bürgerlichen Sachen beigelegt hatte, namentlich das Recht, von den kaiserlichen Richtern an sie zu appelliren *). Dies war auch zu Rom der Fall, wie denn auch Leo d. Gr. sich beim oströmischen Kaiser Theodosius II. entschuldigte, daß er der zeitlichen

*) Sozom. H. E. 1, 9. Cod. de ep. audient. lib. 3. tit. 4.

Unruhen und der Fürsorge wegen für die Stadt Rom dem Konzil zu Ephesus 431 nicht in eigener Person vorsitzen könne *), und später 452 auch selbst sorgen mußte, Attila von Rom abzuhalten. Diese Selbstständigkeit der Päbste war nun auch um so zeitgemäßer und zweckmäßiger, indem schon 496 ein neues christliches, von den Kaisern unabhängiges fränkisches Reich entstand, worauf dann ferner die in Burgund, Spanien und Italien eingewanderten Deutschen den Arianismus ablegten und im VI. Jahrhundert ebenfalls christliche Reiche stifteten. Die faktische Unabhängigkeit der Päbste besteht daher eben so lange, als es verschiedene von einander unabhängige christliche Reiche gibt, was gewiß wohl für eine Fügung der Fürsehung zu halten ist, indem der Pabst dadurch als über den Pateien stehend erschien. Dem Namen nach blieben die Päbste als weltliche Machthaber immer noch den griechischen Kaisern oder den Exarchen zu Ravenna unterworfen, bei dem sie auch ihre Bestätigung nachsuchten. Zu Rom residirte öfters ein sogenannter Patricius als kaiserlicher Statthalter **). Diese Würde ging mit dem Kaiserthum später auch auf Karl d. Gr. und seine Nachfolger über, und war eigentlich der Titel, unter dem und kraft dessen sie das Schutz- und Bestätigungsrecht in Ansehung des Pabstes der Kaiserwürde vindizirten. — Gregor der Große beklagte sich vielfach über die vielen weltlichen Geschäfte, so daß es ungewiß sei, wie er sagte, ob er das Amt eines Hirten oder eines Fürsten bekleide, und, wie seine Sünden es verdienten, sei er mehr der Bischof (Aufseher) der (herandringenden) Longobarden, als der Römer geworden. Er schloß mit jenen Frieden und rechtfertigte sich öffentlich darüber durch den Mangel an Getreidevorrath; er sorgte auch für die Vertheidigung von Neapel rc., forderte die Bischöfe auf, die Städte gegen die Longobarden zu befestigen und mit Besatzung zu versehen,

---

*) Leonis M. epp. 13. 17.

**) Baronius Annal. ad saec. VIII.

erlaubte den Geistlichen und Mönchen zu diesem Zwecke den Gebrauch der Waffen, und nannte sich auch der vielen Ausgaben wegen (aus dem Kirchenvermögen) den Seckelmeister des Kaisers. An einen Bischof schrieb er einmal: „Zu gleicher Zeit für die Bischöfe, die Kleriker, die Klöster und das Volk zu sorgen, gegen die Nachstellungen der Feinde ängstlich zu wachen, den Hinterlisten und Bosheiten der Heerführer gegenüber immer argwöhnisch und verdächtig zu sein, welche Arbeit, welcher Schmerz das sei, wird deine Brüderlichkeit leicht erwägen *)." — Da man von der Schwäche der griechischen Kaiser gar nichts erhalten konnte, und Leo der Isaurier (717—741) selbst die Güter der römischen Kirche in Kalabrien und Sicilien raubte und die Rechtgläubigen verfolgte, so suchten die Päbste sich der Herrschaft desselben zu entziehen und wandten sich um Hülfe und Beistand unter allen den Unruhen der Longobarden an die Franken, oder die in Frankreich als Hausmeier (Maior domus) regierenden Karolinger, die auch stets Hülfe leisteten, aber nicht für Konstantinopel Krieg führen wollten. Die Karolinger übergaben dem Pabste ihre Eroberungen in Italien, und andere lombardische Herzogthümer unterwarfen sich freiwillig, und hieraus entstand 752 durch Pipin den Kleinen der Kirchenstaat oder das Patrimonium Petri. Der Ausdruck Patrimonium Petri hatte vorher eine beschränktere Bedeutung. Man bezeichnete nämlich damit die Ländereien Latifundia, welche die römische Kirche zu ihrem Unterhalte besaß. Solche Güter hatte die Kirche in entfernten Gegenden. Bei Anastasius Bibliothecarius finden sich ein Patrimonium Narniense, Auximanum, Anconitanum und aus Theophanes **) ersehen wir, daß sie solche auch in Kalabrien und Sicilien hatte, welche große Summen einbrachten und, wie oben gesagt, von Leo dem Isaurier confiscirt wurden. Später wurde die Benennung auf

*) Greg. M. epp. I, 30. IV, 35. VII, 20. 25. et mult. aliis.

**) Theophanes Chronographia 631, 15 ed. Bonnensis.

den ganzen Kirchenstaat ausgedehnt *). Es blieb aber dabei immer noch eine gewisse Landeshoheit des griechischen Kaisers anerkannt. Leo III. wandte sich daher auch noch 797, nachdem er von einer Partei beim Gottesdienste in der Kirche überfallen und mißhandelt war, darüber an den Kaiser Konstantin VI. Dieser aber erwiederte, der Pabst habe ein Reich für sich und ein besseres als er, und er müsse sich selbst helfen. In Betracht nun, daß der griechische Hof ganz verfallen war, daß dort trotz der so dringenden Gefahr vor den Sarazenen immer so viele Bilderstürmer und andere Verfolger regierten und Unruhen stifteten, und daß dort der vielen Ermordungen wegen es gar keine sichere Erbfolge gab (wie denn auch jetzt nach Unterdrückung ihres Sohnes die Kaiserin Irene herrschte), krönte Leo III. in der Weihnachtsnacht 800 Karl d. Gr. unter der Zustimmung des ganzen Abendlandes, zum Kaiser und Beschützer der römischen Kirche. Der Kirchenstaat blieb hierauf noch längere Zeit den deutschen Kaisern gewissermaßen unterthan und die Päbste wurden von den Kaisern öfters bestätigt. Wie sich aber Ungarn, Polen, Dänemark, England, Burgund ꝛc. der Oberhoheit des römischen oder deutschen Kaisers allmählig entzogen, so erlosch im Verlaufe der Zeit auch die kaiserliche Herrschaft allmählig in Italien **).

Unter den Schenkungen und Unterwerfungen, die den Päbsten im VIII. Jahrhundert zu Theil wurden, waren auch mehrere Gegenden, die sich seit vielen Jahrhunderten nicht mehr unter der Herrschaft der Päbste befinden. So schenkte z. B. der longobardische König Aripert II. dem Pabste

*) Wir erwähnen hierbei eines von dem Gymnasial-Oberlehrer Herrn W. Elvenich geschriebenen Programms des Gymnasiums zu Düren von diesem Jahre: Uebersicht der Ereignisse in Italien seit dem Untergange des weströmischen Reiches, zur Würdigung der Pippinschen Schenkung.

**) Thomassini de Vet. et Nov. Eccl. Disc. III, 1. capp. 26—32. Eichhorn deutsche Staats- und Rechtsgesch. §. 130. 136.

Johann VI. das Gebiet der cottischen Alpen (von Genua bis zu den Grenzen Galliens) oder gab sie vielmehr nur zurück, indem die Päbste schon vor der longobardischen Eroberung hier eine Art von Herrschaft geübt hatten. Der König Luitprand bestätigte diese Schenkung 715 an Gregor II., raubte dafür aber später wieder die Städte und Herrschaften Sabina, Narni, Osimo, Ancona und andere; indessen gab er auf Anhalten des Pabstes Zacharias auch diese 742 wieder an die verschiedenen Basiliken Roms zurück. So groß war damals schon die weltliche Macht Roms, daß der Pabst von dem kaiserlichen Exarchen und dem Erzbischof zu Ravenna gegen den Longobarden-König Rachis zu Hülfe gerufen wurde, und Zacharias bewog diesen, indem er die Regierung des römischen Herzogthums unterdessen dem Patricius übergab, nicht nur, von der Belagerung abzulassen, sondern auch ins Kloster zu gehen. Stephan III. fand sich indessen schon wieder bewogen, gegen den König Aistulf die Hülfe der Franken anzurufen, worauf dann Pipin das Exarchat und die lombardischen Eroberungen an Rom zurückgab. Unter Hadrian I. unterwarf sich auch das Herzogthum Spoleto freiwillig an den Pabst, und nahm statt des longobardischen den römischen Haarschnitt an. Auf ähnliche Weise, und durch die Schenkungen Karls des Großen, kamen dann auch Istrien, Parma, Mantua, Corsica, Benevent ꝛc. unter römische Herrschaft. Von diesen Gütern errichteten die Päbste dann selbst wieder Herrschaften, die sie den Bischöfen und weltlichen Lehnsherren übergaben. Besonders wurde Ravenna von Gregor V. 996 zu einem ganz unabhängigen Staat erhoben unter der Herrschaft des Erzbischofs, damals Gerbert, Gregors Nachfolger als Sylvester II. Der Kirchenstaat selbst wurde dann 1079 unter Gregor VII. durch die Erbschaft der tuscischen Markgräfin Mathilde zu Canossa wieder erweitert. Der Kirchenstaat nahm dann überhaupt an den Schicksalen der übrigen Gebiete Italiens Theil, und war bald größer, bald kleiner. Manche Päbste hatten

niemals irgend eine Macht oder bedeutenden weltlichen Einfluß auf denselben. Der Kirchenstaat nach seinem jetzigen Umfange datirt seit den Eroberungen Julius II. oder seit 1509. Seitdem blieb er unverändert, außer daß Joseph I. 1707 Comachio, Frankreich 1791 Avignon und Venaissin, und der Wiener Congreß 1814 den Theil diesseits des Po davon abrissen.

Ueber die päbstliche Oberlehnsherrlichkeit im Mittelalter.

VI. Artikel.

Was man den Päbsten am Meisten übel nimmt und ihnen als die größte Anmaßung auslegt, ist das Oberhoheitsrecht und theilweise auch die Oberlehnsherrlichkeit, welche mehre derselben über die christlichen Länder in Anspruch nahmen. Man hat Recht, vom Standpunkte unserer Zeit aus; es war dies eine große Anmaßung der That und dem Gegenstande nach, ob aber auch in der Form und Gesinnung, darüber urtheilen die Zeitgenossen und die damaligen Fürsten selbst vielfach anders, als die gegenwärtige Zeit, oder vielmehr nur diejenigen, die auf dem Standpunkte der gegenwärtigen Zeit stehen. Man muß aber die Jahrhunderte nur von ihrem Standpunkte aus beurtheilen, wenn man die gute oder schlechte Gesinnung des Zeitalters daraus gerecht beurtheilen will, wie denn auch Paulus Röm. 2. die Heiden nicht nach dem jüdischen, sondern nach dem Gesetze ihrer Herzen beurtheilt und gerichtet wissen will. Indem nun aber die Päbste den allgemeinen Beruf ihres Primats betrachteten, der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit und Ordnung zu sein, durften sie sich auch berufen glauben, als Vermittler zwischen den streitenden Fürsten zu dienen, wie sie auch von den Fürsten öfters anerkannt und aufgerufen wurden, und eben so auch die Vermittler und Beschützer der Völker gegen die Fürsten zu sein. Gleichwie die Propheten des A. B. oft berufen waren, sich

in die Politik der jüdischen Staaten zu mischen, so durften es auch die Päbste als ihren allgemeinen Beruf ansehen, die Ordnung der christlichen Staaten zu erhalten, weil die Fürsten auch als solche Christen sein und der Kirche angehören müssen. Wenn nun aber einige Päbste im Mittelalter sich zu jenem Zwecke als die Oberherren der christlichen Reiche ansahen und erklärten, so irrten und fehlten sie nur in der Wahl dieses Mittels zu jenem Zwecke, nicht in jenem Zwecke selbst. In der Wahl dieses Mittels irrten sie aber nicht mit ihrer Zeit, sondern diese sah es durchgehends als rechtmäßig und erlaubt an *).

Durch die Verhältnisse, wornach den Bischöfen von den christlichen römischen Kaisern eine ausgedehnte Theilnahme an den weltlichen Sachen übertragen war, weil das lange sittliche Verderbniß des Staats und öffentlichen Wesens im römischen Reiche eine solche Aufsicht und Theilnahme zu erheischen schien, so wie durch die Umwälzungen und Uebergangszustände im Gefolge der Völkerwanderung, unter denen den Bischöfen als bleibenden, festen, bestimmten, in ihrem Wirkungskreise von der weltlichen Macht unabhängigen Volksvorstehern und Obrigkeiten an vielen Orten ein bedeutender Einfluß auf die Städte und umliegenden Gegenden zugefallen war, hatte sich bis zu den Karolingern und unter denselben eine Verfassung herausgebildet, in der das Geistliche und Weltliche ganz in einander verflochten waren. Konzile und Reichstage (März- und Maifelder) waren einerlei, Konzilien-Beschlüsse wurden als kaiserliche Dekrete erlassen, weltliche Gesetze von den Konzilien angenommen und bestätigt. Die geistliche und weltliche Gerichtsbarkeit hatten daher in mancher Hinsicht sehr unbestimmte Grenzen gegen einander. Unter diesen Umständen hatte daher auch der Pabst schon damals großen Einfluß auf das fränkische und deutsche Reich. Karl d. Gr. hielt sich nicht für berechtigt, ohne den Rath des Pabstes in wichtigen Angelegen-

*) Thomassini V. et N. Eccl. discipl. 1, I, cap. 5.

heiten vorzuschreiten. — Im Verlaufe der Zeit konnten Reibungen zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt nicht ausbleiben, wodurch dann Streitigkeiten hervorgerufen wurden, welcher von beiden Gewalten die Oberhoheit gebühre. Indem nun bei dem vielfachen Ineinandergreifen der geistlichen und weltlichen Gesetzgebung das Gesetz Christi und der Kirche, oder was man dafür hielt, in der Würdigung der Völker für höher gelten mußte, als das Gesetz des Kaisers und des Staats, mußte auch der Pabst als der oberste Lehrer und Handhaber des Gesetzes Christi für höher gelten, als der Kaiser, welches Verhältniß äußerlich auch dadurch angedeutet erschien, daß der Kaiser seine Salbung vom Pabste empfing. Daß der Kaiser auf die Pabstwahl Einfluß hatte, und den Pabst bestätigte, galt nicht für so wesentlich und wichtig, als daß der Kaiser vom Pabste gekrönt wurde, zumal da die Würde des römisch-deutschen Kaisers erst vom Pabste geschaffen war. Indem nun durch das Reichsgesetz von der Erforderlichkeit der päbstlichen oder kirchlichen Salbung die Meinung entstand, daß durch den Pabst im Namen Gottes dem Kaiser die oberste weltliche Gewalt verliehen werde, wurde zugleich auch die Ansicht herrschend, daß das Weltliche als das Irdische, dem Geistlichen als dem Ueberirdischen untergeordnet sein müsse, und so wurde der Pabst in der Vorstellung des Mittelalters von dem Christenthum, als einen von Gott gestifteten, die ganze Christenheit umfassenden Staat, als der Kanal betrachtet, durch den alle weltliche Gewalt zunächst auf den Kaiser und weiter auf alle Fürsten ausgegossen wurde, und wurde somit in der That, und durch die Anerkennung in allen christlichen Ländern von Fürsten und Völkern auch dem Rechte nach, der oberste Aufseher auch über jede bürgerliche Macht und Regierung. — Da nun die weltliche Oberhoheit der Päbste über die Fürsten im Mittelalter, hier im engeren, dort im weiteren Umfange anerkannt wurde, so galt sie nicht als eine Anmaßung, sondern als ein durch die vorerwähnten

Umstände geschichtlich begründetes mit dem Beruf des Primats vereinbartes Recht der Päbste, obwohl von unbestimmten Grenzen, und die Völker liebten dies Recht, weil es ein Gegengewicht gegen den Mißbrauch der Fürstengewalt abgab. Durch diese Oberhoheit der Päbste wurden die Länder auch politisch zu einer Einheit verbunden, und viele Kriege dadurch verhütet, indem die päbstliche Oberlehnsherrlichkeit den Völkern zum Beweise und Schutze ihrer Freiheit gegen ihre Unterdrücker diente, und die Eroberungen von den Ungläubigen dadurch auch im Besitze der Eroberer geschützt wurden*).

Wie die Päbste im Großen, so hatten auch Bischöfe und Aebte im Kleinen solche Rechte, und wie die Fürsten ihre Länder, trugen auch Privatpersonen ihre Ländereien sehr häufig den Kirchen zu Lehn auf und empfingen sie als Lehnsträger derselben von ihr wieder zurück, um sie auf diese Weise sicherer und ruhiger zu besitzen und zu genießen. — Wenn auch wohl einige Päbste den Lehnszins aus Geldnoth oder auch aus Habsucht eifrig beizutreiben suchten, so konnten doch keine drückenden Mißbräuche daraus entstehen, und wo sie etwa entstanden, geschah es hauptsächlich, indem die Fürsten die Beiträge genau einsammelten, und sie ganz oder großentheils für sich behielten, oder indem das Geld großentheils in den Händen der Einsammler kleben blieb. Die Päbste legten daher auch wenig Werth auf den Zins und die meisten Länder zahlten ihn nicht oder nur als unbedeutende Summe und nur kurze Zeit. Am meisten war es ihnen nur um das Hoheitsrecht zu thun, und dieses konnten sie auch nicht füglich mißbrauchen, denn einestheils hatten sie keine hinlängliche weltliche Macht, die widerstrebenden Fürsten zu zwingen, und anderntheils konnten sie dieselben nur in einem Kreise geltend machen, der mit ihrem primatischen Charakter

---

*) Thomassini l. c. I, 2. cap. 52. III, 1. c. 32. Eichhorn deutsche Staats- und Rechtsgeschichte §. 162. Nota a. §. 163. Droste-Hülshoff Grundsätze des Kirchenrechts. I, S. 168.

zusammenhing, und sich dabei nur auf Gründe der christlichen Sittenlehre stützten. Daß also die Päbste überhaupt im Mittelalter und während des Faustrechts dieses Verhältniß in der Welt hatten, war nicht ein Irrthum, sondern ein Beruf, nicht eine Anmaßung, sondern ein Zeitergebniß, nicht ein Uebel, sondern eine wohlthätige Fügung *). Uebrigens konnte dies Recht nie auf einer Glaubenslehre beruhen, weil es nicht immer war, und von den Bischöfen oft widersprochen wurde. Ueberdies wurde die Oberlehnsherrlichkeit der Päbste auch wohl nirgends eigentlich als ein Ausfluß der geistlichen Macht geglaubt und hervorgestellt, sondern scheint vorzugsweise nur geltend gemacht zu sein, wo Privatverträge vorlagen, wie z. B. Englands und der normanischen Herrschaften; überhaupt aber wurde nur eine aus dem Verhältnisse des Pabstes zur allgemeinen Kirche sich ergebende Oberhoheit geltend gemacht, verbunden mit der Pflicht, Königen und Völkern die Wege zu zeigen, die auch ihnen von Gott vorgezeichnet, und zwar nicht aus eigener, sondern aus Machtvollkommeheit und kraft Berufs des obersten ewigen Gesetzgebers, und in dieser Beziehung bleibt auch jetzt noch eine moralische Oberhoheit des Pabstes über die katholischen Fürsten immerdar bestehen. Die politische Oberhoheit wurde weit mehr von den Rechtsgelehrten des Mittelalters, besonders der Schule zu Bologna, und da diese die vornehmste Rechtsschule war, auch von andern Rechtsschulen ausgebildet und anerkannt, als von den Theologen **). Die Ansicht von der päbstlichen politischen Oberhoheit erlosch allmählig von selbst, als seit dem XII. und XIII. Jahrhundert sich die Landstände zu selbstständigen Körperschaften vereinigten und das Gegengewicht gegen die Fürsten abgaben, und sich so die Landesverfassungen aus- und fortbildeten.

---

*) Vgl. auch Mösers Osn. Gesch. Bd. I, V, 5.

**) Böhmer diss. de var. Decr. Grat. fortuna, in Corp. iur. can. tom. I. Hurter Innocenz III. B. 3. S. 66.

Beispiele der päbstlichen Oberlehnsherrlichkeit.

Dem Pabste Zacharias legte der fränkische Reichstag 751 die Frage vor, ob es nicht recht und wohlgethan sei, wenn die Nation die Königswürde demjenigen gäbe, der ohnehin schon das mühevolle Regierungsgeschäft verwalten müßte. Man beabsichtigte nämlich, die Merowinger, welches Herrschergeschlecht schon seit fast 109 Jahren ganz in Stumpfsinn und Schwäche verfallen war, der Regierung zu entheben, und sie den Karolingern zu übertragen, die schon seit 660 die Vorhand in Frankreich und es mehrmals gegen die Sarazenen gerettet und den Merowingern erhalten hatten. Der Pabst willigte ein, obwohl man auch ohne seine Einwilligung den König Childerich abgesetzt und Pipin den Kleinen eingesetzt haben würde. — Schmidt's Gesch. d. Deutschen I, 274.

Leo III. krönte 800 den König der Franken und Longobarden Karl den Großen, zum römischen Kaiser, und errichtete damit das römische Reich deutscher Nation. In der deutschen Geschichte bilden die Hoheitsverhältnisse des Pabstes zum Reiche seitdem eins der bedeutendsten Kapitel.

Der h. Stephan übergab sein Reich Ungarn dem h. Petrus als Oberherrn, zu dessen Grabe schon der deutsche König Heinrich I. nach der Besiegung der Ungarn bei Merseburg 933 die erbeutete Lanze und Krone des Ungarn-Herzogs gesandt hatte. Stephan wurde im Jahre 1000 Namens des Pabstes Sylvester II. und Kaisers Otto III. zum ersten König von Ungarn gekrönt. Da aber der König Salomon 1063 sich vom Kaiser Heinrich IV. mit dem Reiche Ungarn belehnen ließ, beklagte sich der Pabst Alexander II. darüber, indem diese Verbindlichkeit seiner Lehnspflicht gegen die Kirche Abbruch thue, wie denn später auch Nikolaus IV. 1291, und Bonifacius VIII. 1301, die Freiheit der Ungarn aus diesem Grunde vertheidigten. 1308 beschlossen die Ungarn, daß der von ihnen gewählte König vom Pabste bestätigt, und durch sein Ansehen

gekrönt werden müsse. Calixtus III. beklagte sich aber schon 1448, daß man in Böhmen und Ungarn diese Rechte des apostolischen Stuhls nicht berücksichtige, worauf der König von Böhmen, Georg Podiebrad, das Verhältniß Böhmens gegen den apostolischen Stuhl erneuerte, obwohl nur trügerischer Weise, indem er den Hussiten zugethan war. — Thomass. l. c.

Leo IX. schenkte den in Unteritalien schon ansäßigen Normanen alle Eroberungen, die sie von den Griechen und Sarazenen machen würden.

Hoheitsrechte auf Spanien nahm in Beziehung auf die den Mauren zu entreißenden Eroberungen, damit diese nicht selbst wieder Anlaß zu Streitigkeiten unter den Christen gäben, zuerst Gregor VII. in Anspruch. — Greg. VII. Epp. I, 7. IV, 7. 28. — Ueberhaupt hatte er zahlreiche Verhandlungen über dies Recht, z. B. in Ansehung Deutschlands, Epp. 9, 3; Frankreichs, 7, 20. 8, 23; Ungarns, 2, 70; Dänemarks, 2, 51; Rußlands, 2, 74; desgl. über England. Baluz. Miscell. tom. 7, 127.

Der König Ina von Westsex gründete um 725 zu Rom eine Kirche und ein Haus für die Erziehung englischer Jünglinge, und widmete dazu einen von jedem Hause jährlich zu zahlenden sogenannten Peterspfennig. Dieser wurde Anfangs immer nur wie ein Almosen betrachtet. Wilhelm, Herzog der Normandie, betrachtete ihn aber in seiner Botschaft an Alexander II. 1065, durch die er die Ursachen seiner Kriegsankündigung an England ihm vorlegte, und um Erlaubniß dazu bat, als Lehnsgeld, als welches er von nun auch entrichtet wurde, ohne daß vielleicht der Pabst selbst es anders wußte. Doch weigerten sich die Könige der neuen normännischen Dynastie immer, den Lehnseid zu leisten, den der Pabst forderte, weil er auch von den sächsischen Königen in England nicht geleistet sei, obwohl auch sie schon öfter ihr Land dem h. Petrus gewidmet und unter seinen Schutz gestellt hatten. Heinrich II. erklärte im Streite gegen seinen Sohn Heinrich die Könige von England

als Lehnsträger und Vasallen des apostolischen Stuhls, bat auch 1155 den Pabst Hadrian II. um die Erlaubniß zur Unterwerfung Irlands, und versprach auch hievon den Peterspfenning, die ihm der Pabst dann auch in Uebereinstimmung mit den Bischöfen in Irland ertheilte. Den Lehnseid leistete zuerst der König Johann Ohne-Land 1213, als er seines Reiches entsetzt war. Es wurde hiebei ein jährliches Lehnsgeld von 1000 Mark Silber für England und Irland bedungen, und die englischen Barone nahmen den König auf Verlangen und die Fürbitte des Pabstes wieder an. Der Lehnseid wurde aber nicht lange geleistet, indem sich auf dem Konzil zu Lyon 1245 der Erzbischof Stephan von Canterbury und andere englische Bischöfe darüber wider den Pabst als eine Erpressung des Königs Johann beklagten. Die Zinsbarkeit wurde darauf durch einen Parlamentsbeschluß 1367 wieder aufgehoben. — Thomassini V. et N. Eccl. disc. 3. I, c. 32.

Das Königreich Schottland suchte sich dadurch, daß es die Oberhoheit des Pabstes anerkannte, gegen England zu schützen, wie sich denn Bonifacius VIII. gegen Eduard I. und Pabst Johann XXII. gegen Eduard II. darauf beriefen. — Thomassini l c.

Polen zahlte schon seit 1013 Lehnszins an den Pabst, obwohl mit Unterbrechungen; unter Gregor VII. 100 Mark Silber. Aus diesem Verhältniß bewiesen die Polen auch 1319 vor Johann XXII., wider die Ansprüche der Böhmen, daß sie weder ihnen, noch sonst jemand anders unterworfen und zinspflichtig seien. — Thomassini l. c.

Auf dem Konzil, welches 1137 der päbstliche Legat Alberius zu Jerusalem hielt, war, wie der dort ebenfalls gegenwärtige Erzbischof Wilhelm von Tyrus berichtet, auch Maximus, der Patriarch oder Katholikus der Armenier, und es wurde eine Wiedervereinigung dieser Eutychianer oder Monophysiten mit der katholischen Kirche vorbereitet. Unter Cölestin III. wurde dann der König Leo von Armenien 1197 von dem Erzbischof von Mainz, Konrad von

Wittelsbach, im Namen und Auftrage des Pabstes und Kaisers Heinrich VI. in Palästina gekrönt. — Geil. Arch. Tyri 15, 18. Otto Fris. 7, 32. Baron. Ann. ad. ann. 1197.

Nachdem schon der Pabst Alexander III. Portugal zum Königreich erhoben, unter seinen Schutz genommen, und dem Könige Alphons I. gewährleistet hatte, daß kein anderer christlicher Fürst seine Eroberungeu von den Sarazenen in Anspruch nehmen solle, erneuerten dieses Bündniß Innocenz III. und Alphons II., wobei dieser die Entrichtung eines jährlichen Zinses von 2 Mark Goldes versprach. Auf ähnliche Weise hatte sich das Königreich Portugal durch den Ruhm des h. Bernhard 1141 auch schon der h. Mariä und der Abtei Clairvaux mit einem jährlichen Zins von 50 Goldstücken in der Form des Lehnsverbandes zinsbar gemacht. — Thomassini l. c.

Peter II., König von Aragonien, übergab sein Reich 1204 unter Leistung des Eides der Treue und eines jährlichen Lehnsgeldes in den Schutz der römischen Kirche, wie es auch schon sein Vater Sancho gewollt hatte. Doch hörte dies Verhältniß schon im nämlichen Jahrhundert wieder auf, als der König Jakob auf dem Konzil zu Lyon 1274 vom Pabst gekrönt zu werden begehrte, die Lehnspflicht aber nicht mehr leisten wollte, worauf er mit seiner Bitte abgewiesen wurde. — Raynaldi Annal. Eccl. ad 1206.

Der Großherzog von Litthauen, Mindanus, unterwarf sein Reich 1251 dem Schutze des apostolischen Stuhls, welches Innocenz IV. genehmigte, und den Bischof von Kulm beauftragte, im Namen und statt des h. Petrus Mindanus mit den königlichen Abzeichen zu beehren, und seinem Lande einen Bischof zu setzen, der vom Erzbischof von Riga unabhängig sein sollte. — Raynaldi Annal. ad 1254.

Von Bonifacius VIII. sind als hieher gehörend seine Bullen Clericis laicos von 1296 (c. 3. de immunit. in 6; 3, 33.) und Unam sanctam von 1302 (c. 1. Extrav. comm. de maioritate; 1, 8.), so wie seine desfallsigen Zerwürfnisse mit Frankreich bekannt.

Nachdem der Großfürst von Rußland, Iwan Wassiljewitsch, durch seine Gesandten schon 1472 zu Rom mit dem Pabste Sixtus IV. über die Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche unterhandelt hatte, sandte er 1484 eine neue Gesandtschaft nach Rom, um vom Pabste den Titel und die Ehrenzeichen eines Königs oder Kaisers zu erhalten. Da aber der König von Polen widersprach, so zerschlug sich die Unterhandlung durch den Tod des Pabstes. Leo X. knüpfte sie wieder an aber ohne Erfolg. Dagegen erhielt Clemens VII. 1524 neue Gesandte vom Großfürsten mit dem Auftrage, sich gegen die Gewährung des königlichen Titels der katholischen Kirche und dem Bunde gegen die Türken anzuschließen. Durch die Verhältnisse des Pabstes zum Kaiser Karl V. um die Reformation wurde auch diese Unterhandlung unterbrochen. — Rayn. Ann. eccl. ad dict. annos.

Außerdem machten verschiedene Päbste zu Zeiten Anspruch an die Oberhoheit von mehreren Provinzen in Frankreich, Schweden, Norwegen, Dänemark, Bosnien rc. Thomassini l. c. — Man kann hieher auch die Dekrete rechnen, wodurch Eugenius IV. 1438 den Portugiesen ihre Entdeckungen in Afrika und Sixtus IV. ihnen 1481 die südlich vom Kap Bojador entdeckten Länder schenkte, so wie auch den Meridian Alexanders VI. von 1494 zwischen den spanischen und portugiesischen Besitzungen in Amerika, dann die Kriegserklärung Julius II. 1509 gegen Venedig, worin er diesen Staat dem ersten Eroberer desselben anwies und preisgab. Auch die Erklärung Pauls III. von 1537, daß die Wilden in Amerika Menschen seien und ihnen als solchen alle ihre Rechte bleiben und zukommen müßten, die sich auf ähnliche Grundsätze stützte.

Die letzten Aeußerungen und Nachwirkungen jenes Oberherrlichkeitsrechtes waren die Bulle in Coena Domini 1567 von Pius V., die Erklärung Sixtus V. 1589, wodurch er Heinrich IV. und dessen Nachkommen des französischen

Throns für verlustig erklärte, die Wiederholung desselben durch Gregor XIV. 1591, die Protestationen Innocenz X. 1648 gegen die pfälzische Chur, und Clemens XI. 1701 gegen die preußische Königswürde (gewissermaßen auch die Einführung des Festes Gregors VII. durch Benedikt XIII. 1728), und endlich die Protestation Benedikts XIV. 1742 gegen die hannover'sche Chur. Obwohl die Päbste bei diesen Erklärungen nur auf ihre alten Reichs- und Staatsrechte und ihre Primatspflichten Bezug nahmen, so ist es doch bekannt, daß sie zur Geltendmachung dieser Rechte, besonders auch von Außen her, durch andere Fürsten veranlaßt wurden. Pius V. erließ die Bulle in Coena Domini rücksichtlich des darin enthaltenen Oberhoheitsrechts wohl nur in Betracht der im XVI. Jahrhundert immer allgemeiner werdenden despotischen und tyrannischen Regierungsweise zum Besten der Völker. Uebrigens ist es bekannt, daß alle diese päbstlichen Erklärungen keinen Erfolg hatten *).

*) Es wird mitunter auch noch wohl eine Instruktion Pius VII. für seinen Nuntius bei der Reichs-Deputation 1803 zu Wien angeführt, um zu beweisen, daß solche oder ähnliche Grundsätze, wie die obigen, auch jetzt noch geltend gemacht würden. Man findet diese Instruktion im Sophronizon, Heidelb. 1822. Ergänzungsheft S. 37, und nur aus dieser Quelle wird sie seitdem immer nur wieder angeführt. Obwohl diese Instruktion, zumal verbunden mit der sonstigen Denk- und Handelsweise Pius VII. (d'Artaud hist. du pontif. de Pie VII. chap. 31.), und als Instruktion für den Nuntius unverfänglich ist und nur im Allgemeinen den Zweck hat, ihn zu instruiren, auf die frühern Erlasse und Gesetze des Mittelalters gegen die Ketzer nicht zu provoziren, so leidet sie doch in Betracht des diplomatischen Verhaltens der Päbste gegen die andersgläubigen Fürsten überhaupt an manchen Unwahrscheinlichkeiten, und es ist deshalb wünschenswerth, etwas Gewisseres über die Aechtheit dieser Instruktion zu erfahren, und zu dem Zwecke eine authentischere Quelle nachgewiesen zu erhalten. Der Sophronizon weiset die Aechtheit nicht näher nach, und es ist wohl schon öfters vorgekommen, daß solche Aktenstücke erdichtet und dann leichtgläubig angenommen und verbreitet sind.

De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae.

Pars prior.

Caput I.

Ubi et quando natus sit Ioannes Scotus Erigena.

Quoniam primum de I. Scoti Erigenae patria dicendum esse visum fuit, rerum auctores parum certi de ea afferre solent, quippe qui in diversas partes abeant. Sunt, qui eum in Hibernia natum esse dicant, sunt etiam, qui Angliam eius patriam fuisse affirment, nec desunt, qui adeo de illa terra, quam nunc Scotiam appellamus, cogitare vix dubitent. Quod in tanta opinionum varietate nostra quidem sententia maximam veritatis speciem praebere videatur, ipsos antiquissimos scriptores secuti, atque praeterea Thomae Galei, Oxoniensis, coniectura [1]) plurimum adiuti, proponere conabimur.

Quod igitur olim more fuit receptum, ut homines cognomen haberent a patria ductum, id ipsum etiam in Nostro usu venit. Nam solitum eius nomen, Ioannes Scotus Erigena (sive Eriugena) procul dubio duo ad patriam ipsius significandam additamenta habet. De priore primum videbimus. Scotum eum dictum esse, quod Scotus i. e. Scotorum gentis fuerit, certum est, cum auctores eius aequales iidemque gravissimi passim testentur, eum natione Scotum fuisse.

Nicolaus quidem I. pont. max. in epistola de Nostro ad Carolum Calvum scribit: „Ioannes, genere

---

1) cf. Ioannis Scoti Erigenae de div. Nat. libri V diu desiderati. Accedit appendix ex ambiguis S. Maximi graece et latine. Oxonii. MDCLXXXI. — Testim. veterum de I. Sc. E., p. 9 seq.

Scotus[2])." Pardulus, episcopus Laudunensis, qui item Nostri mentionem facit, „Scotum illum" ait, „qui est in palatio regis (Caroli Calvi) Ioannem nomine scribere coegimus[3])." Idem plane de eo affirmant, qui „Scotigenam" ipsum appellant. Hi sunt Hincmarus, archiepiscopus Remensis[4]), et Anastasius bibliothecarius[5]).

Quum igitur Ioannes noster fuerit natione Scotus et de eius patria hac saltem in re omnes consentiant, fuisse eam in illis insulis, quae a nobis Magnae Britanniae nomine appellantur, sine ulla dubitatione hoc concedendum esse putamus, sponte sequi, ut in illarum Magnae Britanniae partium aliqua locum natalem habuerit Ioannes, in qua per eam aetatem Scoti homines sedem habuerunt. Quae partes fuere inprimis Hibernia, Scotia, Wallia. De Hibernia atque Scotia res est notior, quam ut ulla explicatione indigeat[6]): de Wallia paucis dicendum videtur. Hac igitur in terra etsi homines, a Scotorum gente diversi, propriam certamque habitationem obtinuere, tamen una cum hisce etiam Scotos consedisse atque iis temporibus, quibus Noster in hanc lucem editus est, habitasse, certissimis argumentis ducti, statuendum esse arbitramur. Primum enim vel per

2) cf. Natalis Alexander in hist. eccles. seculi IX et Xmi, dissert. XIV, §. 4. in fine. Gale. l. l. testim. p. 6 et 8.

3) cf. Gale. l. l. testim. p. 5. Hic ipse Parduli locus ex epistola ab eo ad ecclesiam Lugdunensem scripta exstat in libro eccles. Lugd. de tribus epistolis — exp. 39. Vid. Maxima biblioth. vet. patrum — editio Lugdunensis — tom. XV, p. 688 A. —

4) cf. Hincm. de praedest. dei et de libero arbitrio c. 31.

5) cf. Fragm. epistolae ab Anastasio ad Carolum Calvum scriptae, apud Gale. l. l. testim. p. 8.

6) cf. Thomas Moore, history of Ireland. Vol. I, cap. VI et VII. — Isidori orig. XIV, 123. Bedae Venerab. hist. eccles. gentis Anglorum I, 1. Mabillon. Annal. Bened. tom. I p. 206. Nouvelle biblioth. des auteurs ecclésiast. par Mre L. Ellies du Pin. tom. VII, p. 77, nota a. —

se liquet; hanc occidentalem Angliae oram, cui nomen Walliae, quippe quae Scotis, genti tam inquietae et bellicosae atque iam ante Christum natum Hiberniam incolenti, proxime adiacuerit, iam per multa ante Ioannem nostrum secula sive bello sive profectionibus a Scotis saepenumero accessam. Neque frustra huius rei indicia apud rerum Hibernicarum auctores quaeruntur [7]. Nonne autem necesse fuit, tali occasione oblata Scotos homines hic illic per Walliam remanere sibique domicilium constituere? Deinde sine ulla dubitatione temporum decursu factum est, ut Pictorum gens e Scotia profecta in Wallorum finibus consederit, eosque ipsos, qui etiam nunc sunt, Wallos progeneraverit [8]. Quum vero, huic Pictorum genti Scotos fuisse coniunctissimos, fidosque se ipsi addidisse peregrinationum bellorumque socios, ex historicorum libris constet [9], certe dubitari non potest, quin una cum Pictis etiam Scoti in Wallia incoluerint atque praeterea retento proprio suo Scotorum nomine inter Pictos habitaverint. Nec temporum ratio his nostris rationibus aliena est: haec enim facta sunt circiter DC. post Christ. nat. annum [10], et Ioannes noster, non mutatis, quantum reperimus, per ea tempora Walliae incolis, circiter DCCC. post. Christ. nat. annum in hanc lucem susceptus est. Restat, ut auctoritatem Thomae Galei afferamus, qui, eandem nobiscum rem probaturus, diserte ait „Scotos aliquando Wallorum fines occupasse [11]" — ut sit in libro ecclesiae Landavensis et apud Giraldum Cambrensem.

Quibus ita expositis apparet, posse tam illos, qui Hiberniam, quam qui Scotiam vel denique ipsam Angliam

---

7) cf. Thom. Moore. l. l.

8) cf. Thom. Moore. l. l.

9) cf. Thom. Moore. l. l. (hoc loco cf. Bedae Vener. hist. eccles. gentis Angl. I, 1), 174 s. s. 180, 273.

10) cf. Thom. Moore. l. l.

11) cf. Thom. Gale. l. l.

Nostri patriam fuisse contendunt, etsi natione Scotus fuit, recte iudicare. — Iam vero de singulis videndum est.

Qui in Hibernia Ioannem nostrum natum esse volunt, pluribus utuntur argumentis [12]), quorum summam ordine proponemus simulque diligenter examinabimus. —

Quod igitur primum Ioannes fuerit genere Scotus, Hibernia illis temporibus propria Scotorum sedes, hoc argumentum conciderit, dummodo cogitaveris, etiam in Scotia et in Wallia illis temporibus habitavisse Scotos.

Deinde habent s. Prudentium, episcopum Tricassinum (sive Trecensem), qui cum Ioanne vixit et de eo loquens „Te solum", ait, „omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia [13])". — Verum ne ex hoc quidem quidquam sequitur, nisi Ioannem ex Hibernia in Galliam venisse: nullo modo inde efficitur, ut etiam in Hibernia natus sit. Sed putaveris forsitan, nos s. Prudentii verba nimis ad apicem esse interpretatos: nec plura concedere recusamus. Nam esse potest, ut Ioannes in Hibernia fortasse longum per tempus literis operam dederit, atque ita ab Hibernis eruditus in Galliam se contulerit. Quod re vera factum videri infra [14]) ostendemus. Haec autem concessio nostra omnino

---

12) cf. Histoire litéraire de la France. Par des Religieux Bénédictins de la Congrégation de S. Maur. tom. V, p. 416. — Du Pin, nouv. biblioth. l. l. (sc. tom. VII) p. 77. — Thom. Moore. l. l. Vol. I, cap. 13. Interp. Germ. Vol. I, p. 354. cet. cet.

13) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p. 4, qui hunc locum habet ex S. Prud. libro „de praedest. adversus Scotum" cap. 14 cf. Maxima biblioth. vet. patrum, edit. Lugdunensis — tom. XV, p. 534 E. —

Hoc loco S. Prudentius „Hibernicis Erigenae eruditionibus" opponit — „suam ipsius eloquentiam Celticam," qui tamen, ut ipse de se ait, — fuit „Hesperia genitus, Celtas deductus et altus" — cf. hist. litt. de la France tom. V, p. 240. — et Mabill. annal. Bened. tom. III, p. 6. —

14) In cap. II.

s. Prudentii verbis satisfaciet. Certe Marcus quidam saepenumero dicebatur Hibernus, cum esset educatus in Hibernia, natione Britto, ut de eo scribit Ericus Antissiodorensis in fine lib. I de miraculis s. Germani [15]).

Restat tertium argumentum, cui auctores plurimum tribuere solent. Thomas quidem Mooreus tantum in eo vult inesse, ut nullum prope argumentorum pondus vincere non queat; et C. B. Schlueterus ait [16]): Thomam Mooreum in re sua „confirmanda certissimis" inniti „argumentis." —

Hi igitur ita contendunt: „Hiberniam Ioannis nostri patriam esse, propterea quod nulla alia de causa fieri potuerit, ut cognomen gereret Erigenae, quod sit in Erin (sive Hibernia) nati." —

Itaque ad alterum Ioannis nostri cognomen, quo, id quod supra iam monuimus, patria eius significetur, perventum est.

Hoc cognomen Ioanni, cum omnes omnino viri docti usque ab antiquis temporibus hac de re consenserint, a patria inditum videri concedimus; ab Erin patria id ductum videri negamus: imo quum duo priora argumenta non ostenderent, Ioannem in Hibernia esse natum, hoc potius ostendi putamus, eum non in Hibernia esse natum. Nam primum iure mireris, qui factum sit, ut potius vocabulo semibarbaro Erigena appellatus sit, quam mere latino Hibernigena. Deinde, ut iam Petrus de Marca, vir doctissimus, archiepiscopus Parisiensis, animadvertit, ab Erin formari debuit non Erigena, sed Erinigena. Sunt quidem, qui dicant, Ioannem etiam Eringenam appellatum esse, sed horum decretum omni auctoritate caret, quum ante Trithemium, quod nos quidem invenerimus, nemo de Eringena locutus sit, et ex Thoma Galeo satis constet, Ioannem antiquissimis

15) cf. Th. Gale. l. l. — test. p. 10. — Erici liber exstat in P. Labbei biblioth. M. ss. tom. I.

16) cf. I. Scoti Erig. de div. nat. libri V. Editio recognita et emendata. Monast. Guestphalorum MDCCCXXXVIII. p. III.

temporibus nisi Erigenam vel etiam Eriugenam appellatum non esse [17]). Nam Thomas Galeus l. l. haec habet: „Omnes codices mmss. uno quasi ore et perpetuo prae se ferunt" aut Erigenam aut Eriugenam . . . et quidem in antiquis libris saepius Eriugena dicitur, quam Erigena; certe in codice ultimae antiquitatis (qui nunc servatur in biblioth. collegii s. Trinitatis Cantabr.), quo usus est Usserius Armachanus et ego quoque, scribitur Eriugena, non Erigena. Ita quoque Suffridus Petri, ita in suis reperit Dionysius Petavius, ita Philippus Labbeus." — Constat denique inter omnes, Nostri temporibus plurimos ex Hibernia in Galliam venisse viros, doctrinae laude admodum florentes, nec tamen ullum reperies, qui appellatus sit Erigena; omnes sive Scoti, sive Hiberni, sive Scoto-Hiberni dicebantur. Ericus quidem Antissiodorensis ad Carolum Calvum ita scribit [18]): „Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, pene toto cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem!" — Eadem de re consuli potest Iacobus Usserius, Armachanus archiepiscopus, in praefatione ad epistolarum Hibernicarum syllogen: plures enim hicce vir doctissimus recenset Hibernos, qui per Caroli magni, Caroli calvi, Alfredi magni tempora doctrina praestantes innotuere. Qui vero ob patriam Hiberniam Erigena cognominatus sit, inventus est nemo.

Certissimum igitur esse putamus, Ioannem non ideo esse cognominatum Erigenam, ut indicetur „ab Erin genitus [19]), sed cognomen Erigenae ipsi aliunde venisse. Id quum intelligerent viri docti, coeptum est quaeri, num vestigia aliqua deprehenderentur, unde Erigenae nomen ductum videri possit.

Iam cuncti statuerunt, id quod nos quoque probamus,

---

17) cf. Thom. Gale. l. l. testt. p. 9.

18) cf. Thom. Moore. l. l. I. 13.

19) Supra diximus „in Erin natus:" accuratior grammaticae ratio postulat „ab Erin genitus." Cf. anguigena, alienigena, Latonigena. . .

non minus Erigenae, quam Scôti nomen ad Nostri originem declarandam pertinere, atque ita porro, quum nomine Scoti natio — et inde terra patria significata sit, nomine Erigenae ipsam regionem, vel ipsum oppidum, in quo huius coeli lucem primum conspexerit, indicari.

Hanc rationem secutus G. Mackenzius coniectura assequi voluit, Scotiam esse Ioannis patriam [20]. Nam in Scotia situm esse oppidum Aire, quod fortasse progeneraverit Ioannem, quum ex huius oppidi nomine facile ductum esse possit nomen Erigenae.

En quidquid causae viri docti, ut Scotiae patriae Ioannem vindicarent, in medium protulerunt. Verum in eo, dum certius vel probabilius aliquid inveniatur, haud facile quemquam acquiescere posse arbitramur. Quod dum neque ex Hibernia, neque ex Scotia allatum videmus, Thomas Galeus attulit ex Wallia. Illius sententia fere haec est: nomen Erigenae non esse compositum, sed simpliciter ductum a nomine loci natalis. De hoc loco natali ita disserit [21]: „Est Ergene pars non contemnenda Herefordensis comitatus, Walliae contermina: imo, unum e regnis Walliae fuit hoc tempore, Alfrido tributarium. In hoc tractu reperio locum Eriuven, quae quidem dictio parum discrepat ab Eriugen [22] (et contracte Ergene). Iam tota terra ab ipsis Wallis modernis dicitur Erynug, vel Ereinuc. Qui observaverit, quantae in aliis dictionibus barbaris ad normam latinam detorquendis mutationes plerumque fiant, non aegre has leviusculas altercationes mihi hac in voce concedet. Enimvero liber ecclesiae Landavensis in tom. III. Monastici Anglicani, Giraldus quoque Cambrensis in Cambriae descriptione

---

20) cf. G. Mackenzie, Lives and Characters of Scots Writers. — Edinb. 1708 fol. Vol. I, p. 49.

21) cf. Thom. Gale. l. l. testt. p. 10.

22) Monendum est hoc loco, Nostrum, ut supra ostendimus, in antiquissimis libris tam Eriugenam dici, quam Erigenam. Quae res maximi profecto est momenti. —

plenius de hac regiuncula docebunt. Quorum hic notat, fuisse partem dioeceseos Menevensis[23]) . . . Huius quoque provinciolae meminit liber Domesday, in quo sic lego: „„Hae consuetudines erant Wallensium T. R. E. in Archenefeldt, i. e. Ergene."" —

Quae cum ita sint, hanc de Scoti patria coniecturam nemini non placituram esse arbitramur. Nobis certe ita arridet, ut, qui praeterea nihil, quod propius ad veri similitudinem accedat, eruere posse videamur, hoc loco in ea acquiescendum putemus. Idque eo libentius facimus, quum etiam virum doctissimum Dr. C. F. Hockium, cuius iudicium nobis plurimi esse debet, hac in sententia versari videamus[24]).

Restat, ut iam de tempore, videamus quo natus sit Ioannes. Etsi igitur ne hac quidem de re apud antiquos auctores disertis verbis quidquam perscriptum sit, reperiuntur tamen indicia, ex quibus saltem aliquid colligi queat. Constat enim quodammodo de tempore, per quod doctrinae laude conspicuus fuit.

Nam versus aliquot ab ipso confectos habemus[25]), qui, cum Ioannis VIII, Summi Pontif., mentionem faciant, non ante finem anni DCCCLXXII. p. Chr. nat. scripti sunt; nec tamen praeterquam quod iam circiter annum DCCCLXXV., ut cum aliqua certe verisimilitudine ex epistola Anastasii bibliothecarii, de Ioanne nostro ad Carolum Calvum

---

23) Est igitur fortasse, ut veri aliquid lateat in eo, quod Bulaeus (hist. Univ. Paris. tom. I, p. 609) et Wood (hist. et antiq. Oxonii p. 15) auctoribus Baleo et Pitseo illud oppidum, cui nomen S. Menevia sive Fanum Davidis, Ioannis locum natal. fuisse putant. Hisce enim auctoribus, de I. Scoto Erigen. referentibus, parum fidei haberi posse, infra (cap. V) ostendemus. —

24) Cf. eius de I. Sc. Erig. scriptiunculam, quae reperitur in ephemer. Bonnens. fasciculo XVIto p. 33—57.

25) cf. Acta Sanctor. ord. S. Benedicti. Pars II, p. 512.

scripta[26]), colligitur, diem supremum videtur obiisse, ullis omnino, quae probari possint, argumentis, id quod infra (cap. V) ostendemus, efficitur, ipsum ultra annum circiter DCCCLXXV. vitam produxisse.

Deinde satis exploratum habetur, iam circiter annum DCCCL. Ioannem nostrum ea doctrinae gloria per Galliam notum fuisse, ut in summorum virorum de praedestinatione controversia Hincmarus, archiepiscopus Remensis, et Pardulus, episc. Laudunensis, eum, qui suam quoque hac de re sententiam literis illustraret, impulerint[27]). Scoti liber de praedestinatione prodiit anno DCCCLI[28]). Huc accedit, quod Scotus sine ulla dubitatione, ut in capite III. ostendemus, iam ante DCCCL. Caroli Calvi iussu Pseudo-Dionysii Areopagitae libros ex graeco sermone in latinum transtulit. Verum si quis hanc ipsam rem accurate perpenderit, facile, opinamur, concedet, Ioannem iam aliquot fortasse annis ante annum DCCCL. in Gallia fuisse. Quae res mirum quantum eo firmatur, quod s. Prudentius, episcopus Tricassinus, ut procul dubio affirmare posse videmur, iam ante annum DCCCXLVII. in intimam cum Ioanne nostro familiaritatem pervenit; idque in ipsa Caroli Calvi regia versans. Compellat enim s. Prudentius in libro suo, qui inscribitur „de praedestinatione contra I. Scotum Erigenam," quique liber eo ipso, cuius mentionem fecimus, Ioannis Scoti de praedest. libro, provocatus erat, eum ut hominem, antiqua iam familiaritate sibi coniunctissimum. In ipso libri exordio[29]) „Blasphemias tuas," ait, „Ioannes percurso perversitatis tuae libro eo molestius accepi, quo te familiarius am-

26) cf. Nat. Alex. hist. eccles. tom. VI, dissertat. de I. Scot. Erigena . . . §. 1, VI.

27) cf. sup. not. 3. —

28) cf. Nat. Alex. hist. eccles. saec. IX-X. diss. V, §. VI. N. VII; hist. litt. de la France, tom. V, p. 422 med., p. 248 extr., p. 229. med.

29) cf. Maxima biblioth. vet. patrum tom. XV, p. 468 D.

plectebar, peculiarius diligebam," — et in fine eiusdem libri [30]) haec habet: „His in nomine Dei, pro captu meae pusillitatis, tuae quoque correctionis, Frater Ioannes, gratia, exoratis, libet succincte singula adnotare." — Atqui s. Prudentius, puerulus ex Hispania patria in Galliam deductus ibique educatus, complures annos ante dioecesin Tricassinam ipsi mandatam mandandamve in Caroli Calvi aula vixit [31]), literarum studiis unice deditus: anno autem DCCCXLVII. eum iam suscepisse invenimus dioecesin Tricassinam [32]). Quae cum ita sint, nemo non libenter adsentietur Thomae Mooreo, in his rebus Laniganum sequentem, qui putat, circiter annum DCCCXLV. Erigenam ad Gallos venisse [33]).

Quodsi, quae adhuc de Scoti aetate disputata sunt, id quod facile crediderimus, a vero non abhorrent, Guilielmo Malmesburiense accersito certius quodammodo natalis eius annus constitui potest. Is igitur, antiquissimus — quantum reperimus — auctor, qui data opera de Erigenae historia egit, quemque posteriores chronicorum scriptores hac in re, ut fit, ad verbum fere secuti sunt, duobus locis, quos ex „ineditis" eius libris Thomas Galeus integros exscripsit [34]), satis aperte docet, Erigenam, adulta iam aetate, atque ab omni doctrinae genere instructum, in Galliam perrexisse ad Carolum Calvum, qui ob eam ipsam, quam miram in homine inesse viderit, literarum scientiam, eum aula sua benignissime exceperit. Neque habemus, cur hac in re, id quod infra in aliis rebus usu veniet, Guilielmo sit diffidendum.

Cum utroque loco iisdem fere verbis usus sit, alterum

---

30) cf. l. l. p. 592 B.

31) In qua Erigena quoque fuit. Vid. sup. not. 27.

32) cf. Hist. litt. de la France tom. V, p. 240 seq. — et qui ibi laudantur auctores. —

33) cf. Historia eius Hib. Vol. I, cap. 13. Vers. German. Vol. I, p. 354.

34) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p. 5 et p. 7.

tantum, eumque maxime perspicuum huc apponemus[35]: „Hic (Erigena) relicta patria (in) Franciam ad Carolum Calvum venit, a quo magna dignatione susceptus, familiarium partium habebatur, transigebatque cum eo tam seria, quam ioca, ... quia miraculo scientiae eius rex captus ... esset.“ —

Si igitur accuratius tandem eum, quem quaerimus, annum constituere velimus, haec sint observanda: primum, ostendi potius posse, Erigenam, etsi sub finem anni DCCCLXXII. adhuc vixit, tamen ante annum DCCCLXXV. mortuum esse, quam eum post hunc ipsum annum vixisse; deinde, eum circiter annum DCCCXLV. adulta iam fuisse aetate atque ab omni doctrinae genere instructum. — Atque hinc, dum illorum temporum, quibus haud facile ante tricesimum vitae annum quisquam talem sibi doctrinae gloriam parare potuit, rationem habueris, facile nobiscum colliges, natum videri Erigenam inter DCCC. et DCCCXV. fere p. Chr. nat. annos.

Verum utcunque res se habet, hoc certe non veremur, ne quis nobis opponat Staudenmaierum eumque, qui hunc secutus est, Schlueterum[36], qui Erigenam circiter annum DCCCXXVIII. natum esse volunt, his usi rationibus[37]: „Circiter annum DCCCLIII. Erig. iam fama satis magna excellebat“ (— vidimus, hoc ipsi iam pluribus annis ante eum annum contigisse —): „scripta eius iuvenilem spirant animi ardorem“ (— talia argumenta iam per se admodum esse solent, infirma: praeterea, si Hockio[38]) credimus, omnia alia invenimus —): „itaque confidenter, Erigenam illo, de quo diximus, tempore, vicesimum quintum vitae annum egisse, statui potest.“

35) cf. Gale. l. l. p. 7. —

36) cf. eius librum, quem sup. not. 16 laudavimus, p. III.

37) cf. Staudenmaier Ioh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Erster Theil. Frankfurt a. M. 1834. p. 126 seq., ubi tamen in ima pag. 126, ut ex iis, quae sequuntur, patet, pro 853 mendose scriptum est 858.

38) cf. librum nota 24. laudat.

Caput II.

Quae in Ioanne Scoto fuerint eruditio atque litterae, et unde eas perceperit.

Recognoscentibus nobis tantummodo ea, quae iam proximo capite de Scoto disputata sunt, promptum propositumque erit, haud vulgari illum hominem, quae eius aetatis est ratio, doctrina excelluisse, atque adeo inter ipsius aequales, qui hac in re ipsi compararetur, vix inventum esse quemquam. Quae Scoti doctrina hic paulo accuratius est persequenda. Semel tamen atque universe ita monitum esse volumus, quidquid hoc loco ipsi laudis tribuatur, id, nisi eius aetatis habita ratione, ipsi tributum non esse.

Primum igitur satis magnam in eo deprehendimus latinarum litterarum cognitionem. Laudat Boëthium, Plinium, Virgilium, Ciceronem, alios; quos magnam partem ipse legit [1]: plurima latine scripsit, eiusque oratio tam poëtica quam prosa est perspicua, plena, fere elegans. Quo factum est, ut adeo Chrysostomi eum cognomine honestaverint [2]. Deinde etiam, id quod certe admirandum est, graecae linguae scientiam sibi comparaverat; nec eam mediocrem. Est quidem, ut ex antiquis Graeciae scriptoribus classicis vix ullum legisse videatur: verum inter patres ecclesiae, quos vocant, longe melius novit graecos quam latinos. Illos saltem saepissime testes profert, illos plurima laude prosequitur [3]. Scriptis suis, praecipue quae sunt de genere

1) cf. de div. nat. I, 56; III, 11; IV, 7; III, 34—36; I, 16; I, 33; II, 17; III, 33; I, 43, 45, 8, 10, 7, 59 cet. — De praedest. XVIII.

2) cf. Staudenmaierum p. 206, Gale. testim. p. 13.

3) Platonem saepius citat; nec tamen eius libros ipse videtur excussisse: cf. de div. III, 36. Si quemquam, Aristotelem suis oculis viderit: cf. Roger. Baco. apud Wood. histor.

poëtico, multa graeca inseruit; in carminibus eius integri versus graeci reperiuntur [4]). Nonnullos quoque Pseudo-Dionysii Areopagitae libros et Scholia Maximi cuiusdam, quae et ipsa subdititia dicuntur, rege Carolo Calvo postulante [5]) e Graeco sermone in latinum convertit.

Quod vero fuerunt, qui vel hebraice et syriace Erigenam scivisse suspicarentur [6]), eos certe opinio fefellit: satis enim apertum est, nisi paucissima, nec ea tam hebraica aut syriaca, quam super hebraicis et syriacis, ipsum non tenuisse. Uno tantum loco [7]) syriaca quaedam affert, sed ita, ut ipse indicet, sese s. Basilio ea debere. Hebraicorum saepius quidem mentionem facit, nec tamen doctius; quippe quae et ipsa suis oculis minime inspexerit. Ablegamur [8]) ad locum in secundo (c. 20) de divisione nat., ubi legitur „„terra autem erat invisibilis et incomposita;" sic transtulerunt LXX. interpp.; seu secundum hebraicam veritatem, „terra autem erat inanis et vacua."" Eodem iure ad plures etiam locos ablegari possimus. Hi vero loci, quam parum ponderis soli per se habeant, luce est clarius [9]). Nec desunt alii loci, ubi Erigena manifestos LXX

---

univ. Oxon. I, p. 15. Deinde cf. de div. nat. II, 29; III, 21, 26, 27, 30, 32, 33, 34; IV, 16; IV, 1; II, 28; IV, 3; V, 23; I, 10. cet. cet.

4) cf. edit. Schlueteri p. 597, 601, 602, 603, 604, 609.

5) cf. infra cap. III.

6) cf. Ioann. Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Von Dr. Peter Hiort. Koppenhagen 1823. p. 44 seq. — Hegel's Vorles. über die Gesch. der Philos. Band III (opera omnia, Vol. XV.) p. 160—161. — Sunt autem Hegelii de Scoto tot fere errores, quot dicta. —

7) cf. de div. nat. II, 19—20.

8) cf. Hiort. l. l.

9) cf. Staudenmaier p. 206 seqq. not. 5. Atque ea ipsa locutio; „Hebraica veritas" — procul dubio ad S. Hieronymi versionem spectat; huius enim illud nomen fuit.

interpretum et vulgatae versionis errores amplexus," de hebraica veritate „nihil cogitat[10]. — Libro V. de div. nat. cap. 38, ita scribit: „Iosaphat compositum est ex ἰαὼ et Ϲαφάτ. Et ἰαὼ quidem multas interpretationes habet; interpretatur enim visibilis, aut Dominus, aut gloria, aut existens, aut erat, aut est, et futurus est; Ϲαφὰτ autem vertitur in iudicium." — Quod certe scripturus non fuerat, si non ex Graeco aliquo hebraica sua sustulisset, sed ipse hebraicum sacrorum bibliorum codicem evolvisset[11]. Huc accedit, quod ipse (de divis. nat. V, 2 med.), ubi interpretationem nominis „Cherubim" proponit, eius interpretationis auctores laudat Pseudo-Dionysium Areopagitam et Epiphanium (cuius librum „de hebraicis nominibus" citat).

Cave tamen credas, nos hac disputatione de Scoti laude quidquam detractum velle. Verum neque in virtutibus eius commemorari voluimus, quae non essent, et brevi patebit, quam haec ipsa disputatio ad aliam de Scoto quaestionem diiudicandam pertineat.

Quidquid Scoti temporibus praeter sacras litteras in scholis docebatur, liberalium artium fere finibus circumscriptum erat. Neque inter eius aequales inventus est, qui harum artium fere fines ultra ea, quae tum in hominum manibus esse solebant, compendia, ullo modo proferret. — Iure igitur iam laudandus est Ioannes, qui tantam cum hisce libris contraxisse videatur familiaritatem, ut omnino in iis habitaverit. Certe enim, etsi illos libros non omnes omnibus

---

10) Velut de div. nat. II, 29, ubi locum illum Psalm. CX. (Vulg. CIX) v. 3 — omnino perperam conversum habet.

11) Saltem enim, opinamur, hebraicum nomen יְהוֹשָׁפָט (Ieho-schaphat) non scripsisset „Iosaphat," ut Graecis, quippe quibus littera h desit, et inde Vulgatae, quam vocant, mos est; neque solvisset hoc nomen in ἰαὼ (quod hebraicum non est) et Ϲαφάτ, sed in יְהוָֹה (Ieho[vah]) et שָׁפָט (schaphat). —

locis nominat, res, quas continent, satis sibi cognitas fuisse, ubique scriptis suis declarat. Cuius rei argumento singulos locos allegare, longum est, neque necessarium arbitramur [12]. Nam supra iam Malmesburiensem audivimus, cum ita narraret, Carolum calvum „miraculo scientiae," qua fuisset Scotus, captum, in omnibus rebus ei plurimum indulsisse. Unum tamen hoc loco monendum esse putamus, Scotum nostrum de rebus mathematicis disputantem, mirum quantum a mathematica subtilitate abesse deprehendi: quod cum alias ipsi usu venit, tum vero (de div. nat. III, 34—36), ubi pluribus explicat, quae sibi de mensura terrae, lunae cet. cet. verisimillima videantur [13].

Itaque eo perventum est, ut, quae in Ioanne fuerit philosophiae et theologiae scientia, demonstrandum sit.

Certum igitur exploratumque habemus, omnium earum rerum, quae illa aetate a theologis discebantur, ipsum satis gnarum fuisse. Quantopere graecis ecclesiae patribus sese dederit, iam supra expositum est, nec iterum decantare libet: et latinos, etsi rarius eorum testimonia profert, tamen ideo non neglexit. Augustinum quidem pluris fere aestimare et diligentius legisse videtur, quam ullum de graecis [14].

Sacram deinde scripturam, quo studio pervolutavit?

---

12) Qui tamen singulos locos inspicere voluerit, adeat de div. nat. I, 16, 22, 29, 32, 33, 39, 46, 53; III, 38; V, 4; praecipue III, 34—36 et de praedest. cap. XVIII.

13) Quare Schlueterum etiam in eo errasse credimus, quod (p. III) dicit „Carolus calvus rex Scotum Parisios vocavit et magistrum in mathesi . . . constituit." — Ceterum id quoque fatendum est, nullum omnino a nobis testem repertum esse, cuius auctoritate confisus Schlueterus hoc dixisse putari queat.

14) cf. de div. nat. I, 43; IV, 14 (ubi „scientissimum divinissimumque theologum" „tantum et tam magnum virum" eum appellat, aliisque praeterea laudibus ornat, nec non diligentissimam eius lectionem ostendit), I, 45; II, 15, 20, 23, 28, 29; III, 8, 16 cet. cet.

Quam omnium virium intentione accuratissime explicare conatus est? Innumera huius diligentiae argumenta vel solis de divisione naturae libris inesse videmus. — Nec denique alia de causa fieri potuit, ut bis in doctissimorum hominum de rebus theologicis dissensione, id quod mox peculiari disputatione persequemur [15], a gravissimis viris et ipse ad scribendum sit impulsus.

Quod autem in theologiae fines ingenio suo philosopho nimis acre permisisse dicitur imperium, licet verum sit, hanc tamen sententiam nostram irritam non facit.

Iam vero in philosophia, quicunque idonei huius rei iudices sunt, Scoto prae omnibus eius aequalibus palmam deferre non dubitant. Prodeat vir celeberrimus, I. Bruckerus, qui in critica philosophiae historia [16] ita scripsit: „Nemo hoc saeculo (IX) philosophiae laude magis eminuit, quam I. Scotus.“ Et deinde: „Sapientis nomen ob philosophiae notitiam prorsus singularem accepit. — — In pusillo (Scoti) corpore magnum habitavit ingenium — supra modum acutum et excellens, sic, ut nemo illi ista aetate in philosophia praestiterit.“ His Bruckeri dictis, quibus plura eiusdem auctoris addere possemus, non minus Scoto honorifica, omnino consentiunt alii viri, quorum iudicium et ipsum plurimi apud nos ponderis esse debet [17]. Atque de industria eos tantum hoc loco testes adhibuimus, qui ipsam Erigenae philosophiam summo opere detestantur. Qua de re iterum Bruckeri verba transscribere liceat: praesertim quum simul, id quod in extrema huius capitis parte nobis usui erit, apertissime declarent, qualis haec ipsa philosophia fuerit. Ait igitur Bruckerus [18], omnem Scoti philosophiam

---

15) cap. IV.

16) cf. tom. III (edit. Lipsiens. 1741) p. 614 seq.

17) cf. Dr. Hock. l. l. p. 33 seqq., Tennemann. hist. philos. Vol. VIII. pars I, p. 65 seqq., doctissimi Benedictini e congregatione s. Mauri in hist. litt. tom. V, p. 417 cet. cet.

18) cf. l. l. p. 621. Quare hic ad Erigenae philosophiam de-

huc redire: „Omnia quaecunque sunt, non radicaliter modo et virtualiter, sed et essentialiter in Deo contineri, atque adeo omnia ex Deo ab aeterno progressa esse et fluxisse, inque varias classes inferiorum et superiorum, deteriorum meliorumque entium distincta tandem in fontem originemque suam (i. e. in Deum) reditura esse." Iure de eadem Erigenae philosophia hoc quoque legitur apud Bruckerum[19]): „Quae quamvis externa dialecticae methodo tractandique ordine Aristotelem referat, quem Scotus, graecae linguae accurate gnarus, legisse videtur, tota tamen Alexandrinum Platonicorum recentiorum systema exprimit, apertumque facit, totam eum (Scotum) metaphysicam suam ex Pseudo-Dionysio (Areopagita) hausisse, et iuxta horum philosophorum placita philosophari." —

Atque de Scoti doctrina satis dictum est. Venimus nunc ad id, cuius gratia totam illam disputationem hoc loco inseruimus, unde Scotus doctrinam suam perceperit.

Quamquam ea aetate, qua nostro iudicio Erigena natus est, saeculo nono ineunte, per totam Scotiam atque Angliam litterarum studia omnino intermortua iacebant, tamen, sive in Scotia natalem locum habuit, sive, id quod nobis certissimum visum est, in Anglia, utroque certe loco prima eruditionis atque doctrinae suae fundamenta facillime sibi constituere potuit. Asserus quidem, vir ille doctissimus, cuius fidelissima opera in excitandis litterarum studiis Alfredus magnus utebatur, in ea ipsa regione[20]), qua Erigenam

---

clarandam Bruckeri potius verbis uti maluerimus, quam nostris, est, opinamur, in promptu. — Neque magno opere nos movet, quod unus et item alter, qui syllabarum aucupem velit agere, in his Bruckeri verbis, quae reprehendat, facili opera invenire possit. —

19) cf. l. l. p. 620. —

20) In parte, ut traditur (cf. supra cap. I) dioecesis Menevensis: atque in ipsa Menevia Asserus ad litteras incubuit. Cf. Mabill. annal. Bened. lib. XXXVIII, n 71.

natum videri diximus, non solum educatus verum etiam eruditus est. Nec multo postea hoc factum esse constat.

Considerantes autem, quantam rerum copiam quam accurate cognitam habuerit Erigena, sine ulla dubitatione reiicimur ad Hiberniam, quae illis temporibus et florentissima optimarum artium quasi sedes erat[21]) et ab innumera propemodum exterorum hominum, qui ad litterarum studia se applicabant, multitudine petebatur[22]). Hiberniae igitur etiam Scotus noster, ut coniectura illa quidem, at certissima, assequi possumus, saltem politioris illius, qua valuit, doctrinae summam debebat: hic latinae et graecae[23]) linguae praeceptores nancisci poterat, hic bonarum artium, hic theologiae et nominatim dialecticae philosophae[24]).

Haec coniectura omnino vera esse declaratur illo s. Prudentii, episcopi Tricassini, loco, quem supra attulimus, quoque hic doctissimus vir, Scoti et aequalis et ex amico adversarius, ipsi[25]): „Te solum omnium," ait, „acutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut, quae nullus absque te scire poterat, tuis eruditionibus obtineret; sed absit, ut Celtica eloquentia tuas nubilationes admittat." — Quid hoc loco apertius? Expressis fere verbis, Erigenam in Hibernia eruditum, atque ita in Galliam profectum esse, confirmat.

Diximus modo „dialecticam philosopham" a Scoto in Hibernia disci potuisse, ipsam philosophiam non commemorantes, quum tamen, ut in priore huius capitis parte vidimus, etiam illius satis peritus fuerit. — Hoc ideo factum est, quod sola illa dialectica, in qua externa Erigenianae

---

21) cf. Thom. Moore., hist. Hib. Vol. I, cap. 13, Vers. Germ. I, p. 341—354. —

22) cf. Thom. Moore. l. l. p. 351, 331.

23) cf. Thom. Moore. l. l p. 350, et, quem ille citat, Usser. in epist. Hib.

24) cf. Thom. Moore. l. l. p. 352. . —

25) cf. s. Prud. de praedest. contra I. Scotum cap. 14. Maxima biblioth. vet. patrum edit. Lugdun. tom. XV, p. 534. E. —

philosophiae forma cernitur, ex Hibernia ipsi profecta esse potest: ipsa eius philosophia, id quod iam ex Bruckeri verbis, quae supra [26]) ultimo loco posuimus, planum est, aliunde venit. Huius rei luculentissimum ipsius Erigenae testimonium proponemus, quod exstat in prooëmio ad „Scholia s. Maximi in Gregorium theologum [27]).“ Eo igitur loco paucis verbis totius philosophiae suae indolem accurate describit, huic descriptioni ita praefatus: „Fortassis . . non tam densas subierim caligines (s. Maximi), nisi viderem praefatum B. Maximum . . in processu sui operis obscurissimas s. Dionysii Areopagitae sententias, cuius symbolicos theologicosque sensus nuper vobis [28]) similiter iubentibus transtuli, introduxisse, mirabilique modo dilucidasse, in tantum, ut nullo modo dubitarem divinam clementiam, quae illuminat abscondita tenebrarum, sua ineffabili providentia hoc disposuisse, ut ea quidem, quae nobis maxime abstrusa in praedictis B. Dionysii libris aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante. Exempli causa, ut unum de pluribus dicam, quomodo causa omnium . . . .“ —

Hinc iam satis existimari licet, quibus ex fontibus Erigenae philosophia provenerit, eumque in Gallia primum illos Pseudo-Dionysii libros cognovisse.

Atque hoc loco non est praetereundum, quod plurimi auctores de longinquis itineribus, quibus Erigena, ante quam in Galliam profectus sit, et Graeciam et Orientem studiorum causa perlustraverit, partim confidentius, partim timidius mentionem facere soleant. Quibus sermonibus nullam prorsus fidem adhibendam esse censemus; tantum enim abest, ut ulla satis firma auctoritate aut alia ratione nitantur, ut, quibus omnino expugnentur, in medium proferri

---

26) cf. cap. II not. 19.

27) cf. Thom. Gale. Append. p. II.

28) Est: Carolo calvo. Cf. infra cap. III.

queant. Baleus igitur et Pitseus, qui „historiam litterariam Britannorum" composuerunt, quantum nos quidem scimus[29]), primi de illis peregrinationibus scripsere. Verum frustra ipsos iis defendendis atque affirmandis conatos esse, iam ex Bruckero et Thoma Galeo[30]) intelligimus. Multum deinde tribuunt iis verbis, quae ut „ipsius Erigenae verba Rogerum Baconem memoriae prodidisse legamus apud Ant. Wood[31]), dummodo Rogerus Baco de eorum auctore non erraverit[32])." Nos autem, si quid videmus, etiam hoc fatendum esse arbitramur, ne Baconi quidem illa verba necessario adscribenda esse. Ita enim illo loco scriptum est: „Rogerus si quidem Baconus . . . pro fidissimo eum (Scotum) . . . linguarum interprete . . depraedicat (in glossis super librum Aristotelis de secretis secretorum — m. script. p. 4); cui tribuendum porro censet, quod libris quibusdam Aristotelicis veris ac genuinis fruimur. Non reliqui locum (inquit ille Ioannes) nec templum, in quibus philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta, quae non visitavi, nec aliquem peritissimum, quem credidi habere aliquam notitiam de scriptis philosophicis, quem non exquisivi." —

Quae igitur verba, si ne Baconis quidem sint, incertius etiam est, num sint Erigenae. Esto; habeantur et Baconis et Erigenae. Quid inde? Num de ea peregrinatione loquuntur, quam supra diximus? — Corruerint, ubi, quod mox facturi sumus, graviora ac certiora ipsis opposuerimus[33]). — Sunt denique, qui putent, vel ea de causa

29) cf. Brucker. l. l. p. 615; Thom. Gale. l. l. testim. p. 9.

30) cf. loc. laud.

31) cf. Histor. et antiq. Univ. Oxon. 1674 fol. Lib. I, p. 15.

32) cf. Hiort. p. 38—39; Staudenmaier. p. 145—147.

33) Ceterum etiam Dr. Hockium, V. Cl., his, quae dicuntur, Erigenae verbis, motum esse apparet; concedens enim (l. l. p. 35) de itineribus ita scribit: „Er kam nach grossen Reisen, die er zur Aufsuchung philosophischer Werke und im

Scoti illud iter in dubitationem vocandum non esse, quod tam multarum rerum scientiam in eo deprehendamus, quas, nisi in Oriente, nusquam discere potuerit. His autem hoc ipso capite iam satisfactum esse putamus. Hebraice aut Syriace Scotus nescivit: Graecas litteras in Hibernia discere potuit: etiam hoc demonstravimus, quo de fonte eius philosophia manaverit. Nec illud quidquam valet, quod a viris doctis[34]) animadversum est, simillimam esse Erigenae philosophiam et Indorum, quae Sankhyiea vocatur et Yogica. Neque enim novum aut inauditum foret, si et Scotus et Indicae illius philosophiae auctores suo quisque Marte sibi ova pullosque fecerint: et eos ipsos philosophos, quos Erigena sibi duces elegit ac praeceptores, plurimum Indorum philosophorum scrinia compilasse scimus.

Iam vero, exposito, quam nulla probabili ratione adhibita rumores illi de Ioannis nostri itineribus circumlati fuerint, paucis id, propter quod potissimum ea omnino nulla esse putemus, explicabimus. Primum igitur habemus fragmentum epistolae, quam Anastasius bibliothecarius, Scoti aequalis et summus admirator, de eo ad Carolum calvum misit, quaque apertissime demonstrat, se nihil unquam de ulla longinqua eius peregrinatione audivisse. Scribit enim[35]): „Mirandum quoque est, quomodo ille vir barbarus, Ioannem dico, ille, qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere in aliamque linguam transferre valuerit[36]).“ — Deinde s. Pruden-

---

Umgange mit den Weisen seiner Zeit verwendet hatte, an den Hof Carls des Kahlen.“

34) cf. Hock. l. l. p. 33, not. 2; Ritter. Geschichte der Philosophie. Hamburg. Vol. IV, p. 361, not. 4. —

35) cf. Thom. Gale. testim. p. 8. —

36) Sermo est de Pseudo-Dionysii libris, quos Erigena e Graeca oratione in Latinam convertit. Eo minus igitur

tius, quem et ipsum Scoti aequalem et ex amico adversarium factum esse audivimus, quo loco de Hibernia ut Erigenae magistra loquitur [37], certe etiam Orientis aut Graeciae mentionem iniecisset, dum quidquam de his comperisset. Huc accedit, quod nullus omnino ex Erigenae scriptis locus afferri potest, ubi ipse de exteris philosophis, quibuscum coram sibi colloquendi facultas fuerit, sermonem faciat, aut ullius peregrinationis studiorum causa susceptae meminerit; quum semper eos auctores alleget, quorum libros in Hibernia aut in Gallia excutere potuit. Quid denique illa tempestate vel in Graecia doctrinae acquiri potuerit, non hercle intelligimus: ne ibi quidem splendidam tum philosophiae conditionem invenimus —: Athenae obmutuerant [38]. —

Atque haec de re tam futili dixisse sufficiat: progrediamur ad reliqua.

Caput III.

Quae fuerit Scoti conditio apud Carolum calvum.

Carolus calvus, quum multa, quae boni regis sunt, in se desideranda faceret, optimas tamen artes propterea non neglexit. Ericus quidem Altissiodorensis, qui eius aequalis fuit, summis eum hac de re laudibus ornat: nec est, cur huius laudibus, etsi in epistola, ad ipsum Carolum calvum scripta, continentur, magnopere diffidas, propterea quod, quibus firmari queant, satis multa habemus [1]). Ille igitur

---

nobis dubitationis dari potest, in Graecia eum fuisse negantibus.

37) cf. supra cap. II, not. 25.

38) cf. Brucker. l. l. p. 615.

1) cf. Staudenmaier. l. l. p. 151—159, qui maximam testimoniorum turbam undique congessit. — In hoc autem Erici

Ericus: „Vel maxime, inquit, Vobis aeternam parat memoriam, quod famatissimi avi Vestri Caroli studium erga immortales disciplinas non modo ex aequo *repraesentatis*, verum etiam incomparabili fervore transcenditis; *dum*, quod ille sopitis eduxit cineribus, Vos fomento multiplici, tum beneficiorum, tum auctoritatis, usque quaque provehitis. — — Id vobis singulare studium effecistis, ut sicubi terrarum magistri florerent artium, quarum principalem operam philosophia pollicetur, hoc ad publicam eruditionem undecunque Vestra celsitudo conduceret, comitas attraheret, dapsilitas provocaret. — — — Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine paene toto cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem? Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum. — —"

Atque inter hos viros, doctrinae laude conspicuos, quorum partim vocatos, partim ultro ad Carolum venisse ex Erico videmus, fama ad posteros certe prae omnibus ceteris eminuit Ioannes Scotus. Quo autem iure recentiorum plurimi 2) eum a Carolo calvo arcessitum dicant, nos quidem profecto non intelligimus. Guilielmus enim Malmesburiensis, quem primum hac de re scripsisse iam ex Thoma Galeo 3) colligas, quemque Simeon Dunelmensis, Matthias Westmonasteriensis, alii ad verbum fere descripserunt; sed Guilielmus Malmesburiensis tribus locis 4) iisdem

loco describendo saepius a Staudenmaiero recessimus, quum potius Bolländum (Iulii mens. tom. VII, p. 221 F — 222 A) sequendum esse duceremus, quam illum.

2) cf. Hiort. p. 39 — 40, Staudenmaier. p. 151. Schlueterus saltem hoc habet, Scotum, postquam in Galliam se contulisset, a rege Carolo Parisios vocatum esse.

3) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p. 5.

4) In libro V de Pontificibus-inedito (Gale. test. p. 5.), in epistola ad Petrum quendam (ex codice Thuaneo M. S. apud Thomam Gale. l. l. p. 7), in libris de gestis regum Anglor. II, 4.

propemodum verbis: „(Scotus), ait, relicta patria Franciam ad Carolum calvum transiit, a quo magna dignatione susceptus familiarium partium habebatur. ." Addit praeterea in libris de gestis regum Anglorum, „concrepantibus undique bellorum fragoribus" — ipsum in Galliam abiisse.

Quo tempore ad Carolum secessisse videatur, in primo capite exposuimus, circiter annum DCCCXLV.

Hunc, si quisquam, verum sibi Maecenatem devinxit. Eaque Caroli facilitate ita usus fuisse narratur, ut non magnopere ageret. Horatium, cui ab Augusto scriptum ferunt, „sumeret sibi aliquid iuris apud se, tanquam si convictor sibi fuerit." — Malmesburiensis quidem [5]: „(Scotus), inquit, transigebat cum eo (Carolo) tam seria, quam ioca, individuusque comes et mensae et cubiculi erat, multae facetiae ingenuique leporis, quorum exempla hodieque constant [6], ut sunt ista: Assederat ad mensam contra regem ad aliam tabulae partem; procedentibus poculis.... Carolus fronte hilariori post quaedam alia cum vidisset Ioannem quiddam fecisse, quod Gallicanam comitatem offenderet, urbane increpuit et dixit: Quid distat inter Sottum et Scottum? Retulit ille solenne convitium in auctorem et respondit: Tabula tantum! .... Nec vero rex commotus est, quod miraculo scientiae ipsius captus adversus Magistrum nec dicto insurgere vellet. Sic eum usitate vocabat. Item cum regi convivanti minister patinam obtulisset, quae duos pisces praegrandes adiecto uno minusculo contineret, dedit ille Magistro, ut accumbentibus duobus iuxta se clericis departiretur. Erant illi giganteae molis; ipse perexilis corporis. Tum, qui semper aliquid honesti inveniebat, ut laetitiam convivantium excitaret, retentis sibi duobus maioribus, unum minorem duobus distribuit. Arguenti iniquitatem partitionis regi: Imo, inquit, bene feci et aeque, nam hic est unus parvus (de se dicens) et duo grandes (pisces

---

5) cf. Gale. l. l. p. 5—6.

6) cf. Gale. l. l. append. p. 88. —

tangens): itemque (ad eos conversus) hic sunt duo magni clerici immensi et unus exiguus (piscem nihilominus tangens)." —

Itaque Ioannes noster, ut videmus, intima Carolo familiaritate coniunctus in ipsa regia atque in summa hominum celebritate versabatur. Quod item Pardulus, episcopus Laudunensis testatur, qui circiter annum DCCCLIII. ita de eo scripsit: „Scotus ille, qui est in palatio regis (Caroli calvi), Ioannes nomine [7]." — Iam ex his coniicias, eum usque ab illo tempore, quo ad Carolum venit, plurimos annos deinceps in eius regia vixisse. Hoc autem nescimus, an certius etiam colligi queat ex illis Scoti carminibus, quae Schlueterus suae editioni librorum de divisione naturae adiecit; quae certe diversis temporibus composita sunt, ac passim manifestissime docent, eum sibi fuisse auctorem, qui a Carolo aleretur [8]. Quae res etiam eo summopere videtur confirmari, quod ipse Scotus in prooemio libri sui de praedestinatione Caroli benevolentia ac liberalitate sibi obtigisse ait, ut, quod tempus alii rebus gerendis insumere debeant, id a se litterarum studiis impendatur. Quoad hic mansisse existimari possit, mox [9] videbimus, quum de ultimis eius fatis disputabitur.

Neque solius Caroli (id quod patet ex Malmesburiense) Magistrum dicunt Ioannem: verum etiam celeberrimae illi „scholae Palatinae" multos per annos praefuisse traditur. Plurimos habemus huius rei auctores; unum, quem reliqui secuti sunt, quemque iure sequi potuerunt, si re vera illius est testimonium [10], huc allegabimus. Exstat locus epistolae Nicolai I, pont. max., ad Carolum calvum scriptae, quo loco, ut plurimi contendunt, haec sunt legenda: „Hinc est,

---

7) cf. cap. I, not. 3.

8) cf. Carm. XI, 4; VI, 35—41; II, 69—72; I, 77—81; I, 46—77. . .

9) Capite Vto.

10) cf. Staudenmaier. l. l. p. 159 not. 5 et p. 166 not. 1. —

quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro praedictum Ioannem repraesentari faveatis, aut certe Parisiis in studio" (i. e. schola) „cuius Capital" (i. e. caput) „iam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis . . . [11])." — De tempore, quo haec epistola scripta sit, legitur apud Bulaeum: „Datum anno Apost. nostri III.," qui est annus DCCCLX.: alii dicunt, circiter quinque annis post eam esse datam. Quodsi hic illius epistolae locus (nec dubitamus, quin ita sit) re vera est Nicolai, Scotus noster circa eos annos, quos diximus, iam pridem Parisiensibus litterarum studiis non solum interfuit, verum etiam praefuit. Quamdiu autem postea eo honore ac loco manserit, plane ignoramus: nec ullibi quidquam perscriptum invenimus, unde appareat, utrum Nicolai iussu Romam missus sit, nec ne. Staudenmaierus (p. 166—167) eum non esse missum affirmat: nec est, quod nimiae ipsum temeritatis arguere velimus. Constat enim, quam carus regi suo fuerit Erigena, et hunc ipsum regem etiam alias summorum pontificum mandata parum curasse.

Reliquum est, ut de gravioribus quibusdam negotiis, quae praeterea Ioanni a Carolo mandata esse accepimus, paucis dicendum sit. Quae quidem omnino fuere duo: alterum, ut latine redderet et libros aliquot Pseudo-Dionysii et Scholia Maximi cuiusdam in Gregorium theologum (quae

---

11) Sic Nicolai I. verha se habent apud Bulaeum (hist. Univers it. Paris. tom. 1, p 184), qui de antiquo exemplari ea deprompta esse ait laudans „Gabriel. Naudei Collect. ex biblioth. Oxon." Sed inventus est, qui Bulaeum fraudiculae insimulare vellet, quod verba de „Schola Parisiensi eiusque praefecto Erigena" . . ipse inseruisset. Verum enimvero, quod alii, qui tantum quaedam ex Nicolai epistola excerpta habebant, in his illa verba non legerent, Bulaei fidem non expugnat; nec id, quod illi quaedam legerent, quae apud hunc non erant. Nam et Bulaeus — ut Staudenmaier. l. c. recte monet — forsitam solum excerpta habuit.

item subditicia esse creduntur), alterum, ut, orta per Paschasium Radbertum dissensione de s. Eucharistia, ipse quoque scribendo hanc rem explicaret. Alterum autem, proximo capite sigillatim de controversiis theologicis, quibus Erigena implicatus fuit, acturis, hic tantummodo commemorandum, ceteroquin mittendum est: de altero, quae dicere habeamus, haec sunt.

Ludovico Pio complura Pseudo-Dionysii Areopagitae scripta dono miserat Michael Balbus; non, ut quidam opinati fuerunt [12], anno DCCCXXIV^to, sed anno DCCCXXVII^mo, nec in latinum sermonem conversa, quod item putarunt viri docti [13], sed graeca. Hanc temporis rationem veram esse demonstravit V. Cl. Pagius in „Critica in annal. Baronii" [14]: de libris graeco sermone scriptis omnem animo nostro scrupulum evellit Hilduinus abbas, qui ipse eos servandos acceperat, atque ita de iis scripsit [15]: „Authenticos namque eosdem libros graeca lingua conscriptos — — — pro munere magno suscepimus."

Summum his frivolis tunc cum maxime honorem habebant Galli. Putabant enim, eius Dionysii ipsa esse, qui primus Athenis episcopus fuit et in Gallia divinam Iesu Christi doctrinam divulgasse credebatur [16]. Ludovicus igitur, quando per totam Galliam, qui non mediocri, sed aliqua graecae linguae scientia imbutus esset, vix reperiebatur, statim horum librorum quasi versionem quandam

---

12) cf. Hist. litt. de la France tom. V, p. 425, Hiort. l. l. p. 43, et Baron. annal. ad an. DCCCXXIV, cet.

13) cf. Mabill. annal. lib. XXIV, n. 59, hist. litt. de la France, tom. V, p. 425, cet.

14) cf. Pagi. Critica in annal. Baron. — ad an. DCCCXXVII, n. XIV.

15) cf. Hilduini epist. ad Ludov. Pium. Areopagiticis (edit. Coloniens.) praefixa. Invenitur Hilduini locus apud Staudenmaier. p. 163 et apud Pagium loc. laud.

16) cf. Scoti carm. X, XI et XII: in edit. Schlueter. p.607—609. —

DCCCLX. vel DCCCLXV. Dionysius absolutus fuit. Exstat ea de re apud Bulaeum (cf. sup. not. 11.) haec Nicolai I., pont., max., epistola. „Nic. S. S. D. Dilecto filio Carolo Glor. Franc. R. Sed nuper doluimus, ut relatum est Apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae quidam vir Ioannes, natione Scotus, nuper transtulit in Latinum, quod iuxta morem ecclesiae nobis mitti et nostro iudicio debuit approbari. Praesertim quum idem Ioannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. — — — Datum anno Apost. nostri III.“ — Hic est annus DCCCLX; sed alii volunt, hanc epistolam circiter annum DCCCLXV. scriptam esse [25]).

Quod Nicolaus I., pont. max., queritur, sibi eos libros nondum missos fuisse, incertum est, utrum hoc postea factum sit, nec ne. Nos quidem hac de re nihil cognitum habemus [26]).

Anastasius bibliothecarius compluribus annis post ita de Erigeniana Areopagitae versione ad Carolum calvum scripsit [27]): „Mirandum quoque est, quomodo ille vir barbarus . . . . . . talia intellectu capere in aliamque linguam transferre valuerit. . . — Sed hoc operatus est ille artifex spriritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit; nisi enim ex gratia ipsius igne caritatis flagrasset, nequaquam donum linguis loquendi procul dubio suscepisset. . . . — Cum esset humilis spiritu, non praesumpsit, verbi proprietatem deserere. . . — Unde factum est, ut tantum virum (Dionysium Areopagitam) intra cuiusdam Labyrinthi difficilia irretiret, et in antris profundioribus invisibiliorem quodam modo collocaret, et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum.“ — Eodem plane modo de illa versione Erigenae iudicat Guilielmus Malmesburiensis,

25) cf. Staudenmaier. l. l. p. 166, not. 1. —
26) cf. Staudenmaier. p. 166 seq. —
27) Usser. ep. hib. syllog. p. 45 seq.

iudicant ii, qui hunc sequuntur, Simon Dunelmensis et Matthias Westmonast. „Verbum e verbo," ait ille[28], „transtulit. Quo fit, ut vix intelligatur latina littera, quae volubilitate magis graeca, quam positione construitur nostra (i. e. latina)."

Atque propter hanc ipsam interpretationis Erigenianae obscuritatem factum esse putant, ut postea oblivioni traderetur, nec nisi perpauca eius exemplaria proprius ad nostram aetatem accesserint[29]. Typis descripta prodiit Coloniae Agrippinae una cum aliis quibusdam antiquis Pseudo-Dionysii versionibus[30].

Alterum, de quo diximus, Erigenae opus, interpretationem Scholiorum in Gregorium theologum, Thomas Galeus, Oxoniensis, una cum libris de divisione naturae edidit[31]. Acceperat id, ut ipse ait, opera Ioannis Mabillonii[32].

Caput IV.

Quae gesserit Erigena in illis theologorum controversiis, quarum particeps fuit.

Duae omnino, ut supra iam docuimus, fuerunt theologorum pugnae Scoti temporibus per Galliam commissae, quarum nunc sumus mentionem facturi. Altera de praedestinatione mota est a Gothescalco, Orbacensi monacho, alteram de s. Eucharistia excitavit Paschasius Radbertus, Gallici coenobii Corbeiensis antistes.

28) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p. 6.

29) cf. Histoire litt. de la Fr. tom. V, p. 426.

30) cf. supra not. 20.

31) cf. Io. Sc. Erig. de divis. nat. libri V. Accedit Appendix ex Ambiguis s. Maximi Graece et Latine. Oxonii e theatro Scheldoniano A. MDCLXXXI. —

32) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p. 12.

Verum ex instituti nostri ratione non integras illas rixas, sed eas tantum partes explicabimus, quae Scoti fuerunt, quaeque his ipsis Scoti partibus necessariam lucem affundere videantur.

Damnavit igitur Gothescalcum[1]) ut praedestinatianae haeresis convictum Hincmarus, archiepiscopus Remensis cum synodo I. apud Carisiacum (a. DCCCXLIX) habita[2]). Damnaverat eundem iam proximo anno concilium Moguntinum II. sub Rabano, qui eo ipso tempore archiepiscopus Moguntinus erat creatus[3]). Apud illum enim Gothescalcus, qui in itineribus per Italiam Germaniamque factis primum de gemina praedestinatione sermonem fecisset, istius erroris accusatus fuerat: atque haec ipsa synodus

---

1) Erat is Orbacensis quidem monachus, nec tamen natione Gallus, sed Saxo. Patre enim usus est comite Berno, nobilissimo inter Saxones genere. Tradunt autem, Gothescalcum puerulum adhuc a parentibus suis in coenobio Fuldensi „Deo esse oblatum.“ Hic una cum eo ad litteras incubuit Walafridus Strabo, quem habuit amicissimum (cf. Walafr. poëm. in Max. biblioth. patrum, Lugdun. edit., tom. XV, p. 231 C — G). Quum adolesceret, vitam monachicam pertaesus petiit ab Otgario, archiep. Mogunt., ut, quoniam invitus ad eam adductus esset, eius voluntate ipsam relinquere sibi permitteretur. Neque Otgarius ei petenti defuit. Iam vero Rabanus, abbas Fuldensis (a. DCCCXXIX), Ludovicum imp. per litteras adiit, eique demonstravit, parentum voto pueros in perpetuum constrictos teneri. Quo factum est, ut Gothescalcus remanere cogeretur. Is tamen in coenobio Fuldensi apud Rabanum diutius manere noluit, secessitque ad Gallos, ubi in Orbacense manasterium sese abdidit. Cf. Mabillon. ann. lib. XXX, n. 30; Centur. Magdeb. cent. IX, cap. 9 et 10 (edit. Basil. columnn. 404, 543, 546).

2) cf. Mansi, s. concil. nova et amplissima collectio: tom. XIV, col. 919 C — 922 E.

3) cf. Mansi. l. l. col. 913 D — 918 E. —

damnatum eum miserat Hincmaro, monachorum Orbacensium metropolitae [4]).

Quae fuerit concilii Moguntini sententia de Gothescalco lata, docet epistola Rabani, peracto concilio super hac ipsa re ad Hincmarum scripta. In ea igitur epistola [5]): „Gothescalc," ait, „venit ad nos Moguntiam novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens, et populos in errorem mittens, dicens, quod praedestinatio Dei, sicut in bono, sit ita et in malo, et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter praedestinationem Dei, quae eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et poenae obnoxios in interitum ire." —

Hoc iudicium synodus Carisiacensis, ad quam Hincmarus missum sibi Gothescalcum de integro iudicandum adduxerat, omnino ratum habuit, atque praeterea infelicem illum monachum propter pertinaciam, qua usus esset, gravissima poena affecit. Narrat hanc rem Hincmarus in libro de praedestinatione [6]). „Gothescalcus," inquit, „sic, ut et in Moguntina civitate, inventus (est) haereticus atque incorrigibilis. Honore presbyterali — — abiectus et pro

---

4) Quum Orbacense monasterium proprie esset dioecesis Suessonensis, et cum hac demum dioecesi in metropolitae Remensis iurisdictionem concederet, mittendus fuit non archiepiscopo Remensi, sed episcopo Suessonensi. Verum ipse Hincmarus in epist. ad Nicolaum I. missa, quae est apud Flodoardum (cf. Flodoardi hist. eccles. Remens. lib. III, cap. 12—14), declarat, cur Gothescalcus, episcopo Suessonensi relicto, a se potissimum iudicatus sit: „quia Rothadus, de cuius parochia erat, illi nesciebat resistere." Idem Rothadus etiam episcopatu suo eiectus est (cf. hist. litt. de la France tom. V, p. 500).

5) cf. Mansi l. l. col. 914 E. seq. —

6) cf. Mansi l. l. col. 919 E, seq., Eccles. Lugd. lib. de tribus epist. cap. 24, (Max. bibl. pat. edit. Lugd. tom XV, p. 679 C — D).



sua irrevocabili contumacia — — ut improbus virgis caesus — — ne aliis noceret, qui sibi (ipsi) prodesse nolebat, ergastulo est retrusus.“ —

Quae poena miserandum in modum Gothescalco irrogata, movit, ut fieri solet, hominum tum miserationem tum indignationem. Ac, si cui haec res minus cordi esset, exstiterunt summi theologi, qui vererentur, ne iniuste fecisset Hincmarus, quod Gothescalci placita praedestinatiano errore infecta esse iudicasset. —

Nec hercule, quaecunque alioquin Gothescalci sententia fuit, ex ipsius verbis, quibus eam Moguntinae synodo explicavit, quatenus hodieque exstant, ullo pacto colliges, quae et Hincmarus et Rabanus illi tribuebant, atque cum synodis suis in illo damnaverunt. Refert haec verba, id quod hoc loco certe summi est momenti, ipse Hincmarus. Is enim in libro suo de praedestinatione [7]) duas a Gothescalco in synodo Moguntina scriptiones prolatas esse docet, quarum altera fuit „fidei de praedestinatione confessio,“ altera „libellus ad Rabanum“ [8]): illam habet integram, ex hac affert fragmenta. Haec vero Gothescalci verba non continent haeresim praedestinatianam. Neque enim contendunt, praedestinatam esse a deo usque ab omni aeternitate alteram hominum partem ad bene recteque vivendum, alteram ad male praveque agendum; illam proinde ad sempiternae vitae beatitudinem, hanc ad aeternam futurae vitae calamitatem: qua re fieri, ut nihil prorsus libero hominum arbitrio sit relictum. Demonstrant contra satis aperte, deum homines impios praedestinasse illos quidem ad „mortem sempiternam“, nec voluisse, ut „perpetim salventur“ —, sed „propter ipsorum mala merita“, ideo quod

---

7) cf. cap. 5, cap. 21, cap. 24, cap. 27.

8) Ipsa Gothescalci verba, cum brevitati aliquid dandum esset, describere noluimus. Ceterum etiam apud Natal. Alex. reperiuntur. Cf. Nat. Alex. in hist. eccles. saec. IX et X diss. V, §. III.

eos „pessimos futuros esse praescivisset!" — Quare solae illae locutiones, quibus Gothescalcus usus est, offensionem habuisse videantur. At eiusmodi plane locutiones reperiuntur etiam apud S. Augustinum [9]), ex cuius libris Gothescalcum sibi sustulisse arbitramur suas. Ait enim ipse in scriptione illa ad Rabanum [10]): „De libero arbitrio, quid tenendum sit, ... praecipue contra Pelagianos ... a B. Augustino plenius ... esse cognoscitur inculcatum. Unde te (Rabane) potius eiusdem Doctoris assertionibus malueram niti, quam erroneis opinionibus Massiliensis Gennadii. . ." —

Atque haec ipsa res summorum theologorum studia excitavit. Hincmarum in Gothescalci praedestinatione damnanda S. Augustinum petiisse arbitrabantur. Itaque acriter impugnant Hincmarum eiusque amicum, qui in Gothescalci causa fidelissimam ei operam praestiterat, Pardulum, episcopum Laudunensem. Inter quos Hincmari Pardulique adversarios Ratramnus, monachus Corbeiensis, S. Prudentius, episcopus Tricassinus, Lupus, abbas Ferrariensis conspicui fuere [11]). Hi omnes scriptis suis etiam malorum hominum

---

9) cf. de civit. dei XV, 1: „Est una (hominum societas), quae praedestinata est, in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo." Ibid. XXII, 24 in fine (edit. Tauchn. Lips. 1825 Vol. II, p. 412): „Quid igitur dabit (deus) iis, quos praedestinavit ad vitam, qui haec etiam dedit iis, quos praedestinavit ad mortem?" — Et passim in alis S. Augustini scriptis tales locutiones inveniuntur. —

10) cf. supra not. 7—8. Ioannes Scotus de praedest. adv. Gothesc. cap. XI, §. 2: „Gothescalcus," ait, „maxime Augustino nefandi sui dogmatis causas referre solet». —

11) cf. hist. litt. de la France tom. V, p. 354; Nat. Alex. in hist. eccles. saec. IX et X. dissert. V, §. VI. Max. biblioth. vet. pat., edit. Lugdun. tom. XV; Gilb. Mauguin. veterum auctorum, qui saec. IX. de praedest. et gratia scripserunt, opera et fragmenta plurima. Paris. 1650 II. vol. 4to. Hac in biblioth. patrum et apud Mauguinum singula eorum auctorum, quos laudavimus, scripta, quatenus exstant, facili opera

praedestinationem defendentes, iisdem fere cum Gothescalco (quia et S. Augustini erant) locutionibus utebantur. Neque ullo pacto ea in re culpari possunt, quippe qui non illum in his sensum inesse voluerint, quem Hincmarus cum suis. Hincmarum autem, quae non speraverat, ad incitas fere redegerunt. Satis enim probe intelligebat, cum a celeberrimis theologis tam malorum quam bonorum, sive gemina praedestinatio doceretur, quam ipse in Gothescalco damnasset, de fama atque existimatione ornamentisque omnibus sibi esse decertandum. Quare scriptoribus opponendos esse censebat scriptores. Itaque ab Hincmariana parte cum alii, tum praecipue Scotus noster, qui geminam illam praedestinationem [12]) libris editis expugnarent, sollicitati sunt [13]).

Composuit igitur Scotus librum suum de praedestinatione adversus Gothescalcum, eumque edidit anno DCCCLI [14]). — Semel tantum hoc Scoti opus typis descriptum prodiit: est apud Mauguinum in libro, quem supra (not. 10) laudavimus.

De praedestinatione liber:

Undeviginti complectitur capita, quae praecedit prooemium, subsequitur epilogus: nec admodum magni est voluminis. Missum est, ut in prooemio legitur, Hincmaro Remensi et Pardulo Laudunensi; quorum causae patronum se exstitisse Scotus scribit.

---

inveniuntur, quare eorum locum accuratius indicare supersedimus. —

12) De sola gemina praedest., non de reliquis duabus quaestionibus (I. de libro hominum arbitrio. II, utrum Christus pro omnibus hominibus mortuus sit, an pro iis tantum, qui praedestinati sint ad vitam), quae et ipsae acriter proponerentur, ideo locuti sumus, quod haec ipsa omnium caput et quasi parens fuit, nec Scotus reliquas illas curavit.

13) cf. Eccles. Lugdun. lib. de tribus epist. cap. 39: in Maxim. biblioth. vet. patr. edit. Lugdun. tom. XV, p. 687 H. seq. —

14) cf. supra cap. I, not. 28.

Itaque hoc solum ipsi agendum fuit, ut geminam illam praedestinationem, quae ab Hincmari Pardulique adversariis defendebatur, idoneis argumentis expugnaret, sin minus, Gothescalcum re vera praedestinatianae haeresi affinem fuisse ostenderet. His igitur in rebus qua diligentia versatus fuerit, paulo accuratius persequemur. Quae autem praeterea de Scoti libro, qui nunc in nostris est manibus, memoratu digna videantur, ea deinceps explicabimus.

De Gothescalco nihil dubitatur, quin „diabolicum istud dogma" fuerit amplexatus. Legimus enim [15] „ex Gothescalci sententia duas esse in deo praedestinationes, alteram bonorum, malorum alteram: illius coactu fieri, ut una hominum pars recte vivat atque ad aeternam beatitudinem perveniat, huius necessitate ineluctabili alteram mortalium partem et improbe vivere et in aeternam incurrere calamitatem." — Summa adeo cum indignatione acerbissima in Gothescalcum convicia ingeruntur [16]. — Quamquam autem Scoto id maxime spectandum fuit, ut infelicem illum hominem tanti erroris coargueret potius, quam accusaret, tamen ne levissimum quidem argumentum, quo hac in re patroni partibus satisfaceret, proferre studuit. Teneri Gothescalcum praedestinatianae haeresis culpa nusquam demonstrat, nusquam non crepat. —

Nec minus in altero illo, quod Scoto perficiendum fuisse monuimus, suorum exspectatio est decepta. Nam etsi fortissime adversus geminarum praedestinationum terricula proeliatus est, tamen illud tantum, quod nec curare debuit, iuste impugnavit, illud autem, quod proprie petendum fuit, vix curavit ac plumbeo solum, ut aiunt, gladio invasit. Iuste enim impugnavit illud, quod Hincmarus cum suis in Gothescalco damnaverat; proprie petendum fuit illud, quod Hincmarianae partis adversarii in Gothescalco,

15) cf. cap. I, §. 4; cap. IV, §. 1 seq. et passim.

16) cf. prooem.; cap. I, §. 2, 4; cap. II, §. 1; cap. III, §. 4, §. 5; cap. XI, §. 2; epil. §. 3.

ut ita dicamus, defenderant. Atque haec, id quod supra a nobis expositum est, toto coelo inter se differunt. — Illud ubique sibi aggrediendum sumpsit [17]; in hoc impetum aliquem eum fecisse concesserimus, ideo quod inter argumenta, quibus illud evertere studuit, reperiuntur, quae etiam huic opposita dixeris [18].

Atque de illo aut victo aut non victo inter eos, adversus quos Scoto res esset gerenda, ne mutivisse quidem invenimus quemquam; ipsi quoque illud summe improbaverant: hoc autem, quam non victum existimaverint, infra docebimus [19]. Itaque iam hinc satis patere arbitramur, qualem Scotus patronum egerit: nocentior suorum causae fuit, quam utilior.

Maximae autem turbae, maxima hominum tum admiratio tum indignatio mota sunt eo, quod Scoti liber summam ille quidem erga deum pietatem spirabat, at errorum, ineptiarum mirabiliumque rerum, quas illa aetate nec fando audivissent, multitudine refertus erat ingenti. Hoc igitur, quatenus in praesentia fieri potest, declaraturi, iam de totius libri summa disputabimus.

Quae summa hac fere in re versatur: non esse duas in deo praedestinationes [20], sed unam tantum, eamque hominum bonorum.

---

17) cf. cap. I, §. 2; cap. II, §. 1, §. 6; cap. XI, §. 1; cap. IV, §. 3: praeterea huc sunt afferenda illa fere argumenta, quorum pondere (cap. II — cap. VIII) geminam praedestinationem suam deprimere nititur; quatenus videlicet hoc probatum volunt, non posse deum aut libero hominum arbitrio officere, aut ad morum praecepta migranda cogere quemquam. —

18) cf. cap. IX — cap. XIX: quorum summam mox proponemus. —

19) Sub finem primae huius capitis particulae.

20) Istas videlicet, quas Scotus Gothescalco tribuit, quaeque aut „vivendi“ aut „pereundi“ necessitatem hominibus imponant. —

Atque huius quidem rei argumenta reperiuntur plurima et perquam varia. Horum quae maxime commemoranda esse videantur, ea pro huius voluminis ratione quam accuratissime explicabimus. Sunt enim ita sane comparata, nihil ut magis ad verum Scoti ingenium declarandum pertineat.

I. „Divina voluntas et divina praedestinatio omni carent necessitate, quae eas vel impelleret, vel impediret: — illa, ideo quod est summa omnium rerum causa; haec propterea quod, pariter ac voluntas divina, deus est“ [21]). —

Quid inde? Nos quidem non videmus, quid haec sibi velint, nisi forte aut divinam voluntatem cum humana eandem putes, aut ea ipsa de causa, quod illa est libera, hanc quoque liberam esse arbitreris. Scotus nos incertos relinquit, praeterquam quod alio quodam loco [22]) scribit: „debuisse creatricem voluntatem divinam creare voluntatem hominis sui similem — i. e. liberam.“ —

II. „Quaecunque de deo praedicantur (velut essentia, sapientia, virtus) sunt unum: „atqui nihil de eo verius et honestius dicitur, quam praedestinatio.“ Itaque etiam praedestinatio una est [23]).“ —

III. „Contrarium est essentiae — non esse, vitae — interire, iustitiae — peccatum, beatitudini — miseria: quare etiam eorum causae (duae illae praedestinationes) inter se contrariae sint, necesse est. Eas igitur natura divina, quae una tantum est ac simplex, in se coniunctas habere nequit [24])“.

IV. „Boni probique homines nulla necessitate ad vir-

---

21) cf. II, §. 1, §. 2, §. 6; III, §. 1. —
Deum esse dicit Scotus illa, quae deo sunt „substantialia,“ non „accidentalia.“ Cf. II, §. 2.

22) cf. VIII, §. 1 — §. 4.

23) cf. II, 3—6; III, 1, 4, 5.

24) cf. III, 2.

tutem compelluntur: adiuvantur autem gratia divina, cui cooperantur sua libertate humana[25]."

V. „Mali pravique homines nullius coactu ad peccandum pereundumve adiguntur, quamvis s. s. auctores modo quodam abusivae locutionis soleant dicere praedestinatos ad mortem, vel interitum, vel poenam. — Omne peccatum, omnisque peccati poenae propria hominis voluntate, libero arbitrio male utentis, nascuntur[26]."

De libero voluntatis arbitrio Scotus haec docet: „qui tantum recte vivere possit, non prave, eum non penitus esse liberum; liberum enim arbitrium esse electionem sive boni, sive mali[27]."

Hinc autem (inde a cap. IX) iam „tibi copia manabit ad plenum benigno" errorum ineptiarumque „opulenta cornu." Id quum in priore parte multo minus usu veniret, quae ibi ex eo genere reperirentur, plerumque consulto praetermisimus.

Atque hac in parte (cap. IX — cap. XIX) disputationem suam Scotus per longa quaedam atque tenebricosa itinera circumducit. Rem totam in unum corpus collectam, ad haec resecari posse existimavimus.

Quidquid esse putatur peccati, quidquid dicitur peccatorum poenae — omnino nihil est. „Nemo (enim) non videt, nisi qui sensu caret, totum, quod dicitur, peccatum eiusque consequentias, mortem atque miseriam non aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones, ita ut singulae singulis opponantur, integritati peccatum, vitae mors, beatitudini miseria: illa sunt, haec penitus non sunt; illa intra terminos naturalium formarum intelliguntur, haec in earum defectu atque privatione nesciendo sciuntur; illa materiam, formam, speciem habent, haec materia, forma, specie carent[28]." —

25) cf. IV, 3—8; III, 7.

26) cf. V, §. 1—5; VI, 1—3.

27) cf. V, 8—9.

28) cf. X, 4, 5, 3; XV, 1, 3, 5—6; et passim. — Ceterum hoc

Ex his tenendum est, quem sensum habeant illae Scoti locutiones, quales sunt: „peccatum nihil est,“ „peccati poenae sunt nullae.“

Iam vero et peccatum, et peccatorum poenae accuratius describenda sunt.

Peccatum non est naturae [29] („sequeretur enim, cum deus naturam fecerit, peccatum esse ex deo [30]“), sed liberae voluntatis: est autem „motus perversus voluntatis liberae, libero suo arbitrio male utentis, cum quis avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur.“ — „Peccatum videlicet eiusque consequentiae summum omnium principium [31] deserunt, deorsumque, bona, quorum corruptiones sunt, in nihilum redire contendunt; quod contra, quae sunt peccato eiusque consequentiis opposita (integritas, vita, beatitudo) sursum versus tendunt, unumque illud omnium principium appetunt. — Quid enim appetit impiorum omnium et diaboli nequitia, nisi ab eo, qui est summa essentia recedere in tantum, ut eorum natura, si lex divina sineret, in nihilum redeat? — Hinc namque nequitia est dicta, quod nequicquam i. e. nihilum esse contendit [32].“ —

---

loco, id quod semel atque in universum dictum velimus, illam Scoti sententiam de peccato, de poena quaeque eiusdem sunt generis proponimus, quam in libro de praedest. sequitur.

29) H. e. „rei, quae vere est,“ — „quae aliquid substat.“ cf. X, 5. —

30) cf. XV, 4.

31) H. e. „deum, unam omnium rerum essentiam atque substantiam.“ cf. X, 5; XVIII, 4, 8. — De pantheismo iam hinc patet, quam eum hoc in libro Scotus non effugerit. —

32) cf. VI, XVI, 4—6; X, 1, 4; XVIII, 7 cet.

Atque hoc loco praetereunda non videtur Scoti sententia de peccato originali, quae quidem in libro de praedest. legitur his fere verbis: „Omnes homines in primo homine

Quae cum ita sint, facilem iam habent explicatum peccatorum poenae. Sunt enim nihil, nisi „voluntatis, quae peccat, cruciatus, quibus afficitur, dum ea, quae male aut indigne appetit, habere non sinitur.“ — „Dum enim impiorum nequitia nihil aliud appetit, nisi ab eo, qui est summa essentia in tantum recedere, ut eorum natura in nihilum redeat — difficultas ei ex aeternis legibus obsistit, ne in tantum cadat, quantum vellet: ex ea difficultate laborat, laborando torquetur, punitur, cruciatur [33]).“

Quibus expositis quodammodo iam patere arbitramur, quem ratio poenarum auctorem haberi iubeat. Huc igitur, quae de eo docentur, afferenda esse putavimus.

Perversa igitur voluntas, quam proprie et peccare et puniri docuimus, non aliunde illos cruciatus suos, quibus ob inexplebilem istam libidinem, nequidquam quasi „obiectos

---

peccaverunt. Quamquam autem generalem generis humani naturam in eo creavit deus; haec tamen peccare non potuit, quippe quam deus fecerit. — Quare necesse est substitutam esse a deo in primo homine etiam omnium hominum propriam voluntatem, atque ita in eo peccasse non naturae omnium generalitatem, sed uniuscuiusque individuam voluntatem.“ Cf. XVI, §. 3.

33) cf. XVI, 4; XVIII, 7. —

Est autem diligenter attendendum, quid proprie afficiatur poena. Quemadmodum igitur (cf. sup. not. 29 — 30) non natura peccat, sed perversa voluntas: sic non natura punitur, sed eadem voluntas perversa. Atque huc percommode transferri possit locus quidam ex cap. XVI, §. 1: „Quid? Si nulla natura fuerit punita, numquid erit misera? Non video. Qua enim causa aliqua natura erit misera, nisi fuerit punita? Itaque si nulla natura puniri potest, nulla natura misera erit. — Omnis autem natura aut deus est, aut ab eo facta. Naturam vero creatricem miseriae esse capacem, dementissimum est suspicari: creatrix autem natura, qua iustitia punitura sit naturas, quas ipsa creavit, non invenio. Nulla dehinc natura punietur; non punita non erit misera.“ — Cf. XVI, 2, 6.

vitae quaerentem effringere clathros" — afficitur, non aliunde ergo illos cruciatus percipit, nisi ex hac ipsa perversitate ac libidine sua. „Non enim alia sunt instrumenta torquendae impietatis praeter ipsam impietatem: unicuique supplicium fiet de suo peccato: — diabolo sua superbia sufficit ad torquendum." — „Unde peccatum, inde mors; unde mors, inde miseria, quae est poena vel supplicium[34])." —

Atque ex his, quae de peccato eiusque poena sunt dicta, planum esse arbitramur, Scotum, dum constare sibi velit, negaturum esse, dei nutu ac iussu fieri, ut sit, non dicimus peccatum, id quod iam alias expresse negavit, sed peccati poena. Neque fallimur. Continenter enim vetat, ne quis illorum quidquam a deo effici putet. Nam, quod nihil sit, id non „esse a deo, a quo illa tantum sint," quae vere esse dicantur: neque id, quod ex perversa hominum voluntate oriatur, ullo pacto ad deum auctorem referri posse[35]). — Permitti tantum a deo illa, ut „fiant motu proprio liberoque rationalis creaturae, perverse utentis naturalibus bonis" — „deseri tantum a deo, qui sint puniendi, ut sua propria perversitate puniantur[36])." —

Concesso autem, peccatum eiusque poenam nec esse, nec a deo trahere originem, facili iam opera demonstratur, ipsa ab summo illo numine divino ne praesciri quidem, nedum cuiquam praedestinari. Res definiendo conficitur. „Est (enim) divina praedestinatio omnium, quae deus facturus erat, ante saecula praeparatio atque dispositio[37])." —, „Tantum (autem) in deo valet praescientia, quantum praedestinatio; plane, quia unum sunt." Excederet quidem praescientia praedestinationis fines, quum illa etiam ad eas res pertinere putetur, quas deus non fecit, velut peccata: verum enimvero, quae deus non fecit, ea non sunt; quare

34) cf. XVI, 6; XVII, 7; XV, 8 et pluribus locis.

35) cf. III, 3; X, 1—5 et saepius alias.

36) cf. X, 1—5; XVII, 2. —

37) cf. II, 2; XI, 6—7; XII, 1 seq.

nec ab eo praesciuntur. Atque sunt etiam „et praedestinatio et praescientia unius eiusdemque divinae naturae, in qua aliud alio plus minusve non est: ubi est naturae simplicitas, non est ulla diversitas, quoniam in ea omnia unum sunt[38].“ —

Est ergo manifestissimum, nec peccata, nec eorum poenas praesciri a deo aut praedestinari[39]. —

Quodsi nihilo secius „dicitur deus et fecisse ea et praescivisse vel praedestinasse, ad exercitium nostrae intelligentiae Deus procuravit, et in scripturis suis et in tractatoribus eius, ut audiens tales locutionum modos evigilaret nostra intentio ad intelligendum, quid in eis mysticum lateat, non quid simplex verborum superficies ostendat[40]“ —

Quem hoc loco dicat mysticum sensum, plurimis explicatum legitur. Scribit igitur, permulta „a contrario“ esse accipienda: „in secularibus litteris Parcas dictas esse, quod nulli parcant, lucum, quod non luceat“ — „in divinis scripturis inveniri Iudam proditorem amicum a Iesu appellatum, quum fuerit inimicus, electum, quum fuerit non electus — et eius generis plura[41].“ — „Proinde,“ ait, „non video, cur s. s. patres dubitarent, pulchro locutionis modo fiducialiter enuntiare praedestinatos ad poenam vel interitum (pro non praedestinatis) „quoties iis in librorum suorum serie placuit ponere. Si Dominus proditorem suum non erubuit appellare electum (pro non electo), cur s. Augustinus erubesceret, eundem proditorem vocare praedestinatum (pro non praedestinato)?[42]“ —

---

38) cf. XV, 3—4; 5—6; XVIII; praef. in fin.

39) cf. XV, 1; XVI, 6; XVII, 1 cet. cet.

40) cf. XVI, 6. Cf. XVII, 2; X, 1 seq.

41) cf. X, 1 seq. XV, 6—7, 2; XIII, 1 seq.

42) cf. XIII, 2; IX, 5 (quo tamen loco hanc rem longe aliter exponit; dicit enim idcirco praesc. et praedest. non proprie, sed a contrario praedicari de deo, quod in ipsum non cadat temporis ratio.); X, 1 seq. XII, 2; XV, 2 cet.

„Quotiescunque ergo dicuntur praedestinati homines impii, quaeque ad eos pertinent, pulcherrimo et saluberrimo illo contrarietatis modo interpretandum est.“ —

At in bonis hominibus eorumque virtute ac praemiis res secus sese habet. Haec et vere sunt, et a deo facta sunt, et ab infinita dei benevolentia et gratia dantur. Quare horum praedestinatio vere ac proprie dici potest, neque, quum a s. scriptura et a s. s. patribus docetur, a contrario est accipienda[43]. —

Priusquam tamen ad reliqua pergamus, subiiciendum videtur disputationi nostrae, quod Scotus subiecit suae; sententiam dicimus de igne aeterno apud inferos. Est autem haec; „Haud facile credi potest, alium eum esse, praeter ipsum, qui est quartum mundi elementum. Nec incongrue credendum, quod corpora sanctorum in aethereaam mutabuntur qualitatem, quae ab alia consumi non potest; impiorum vero corpora in aëream qualitatem transitura, ut ab superiore igne patiantur. Hinc est, quod diabolus post lapsum detrusus ab aethereo spatio, adiunctum est ei invito aëreum corpus, in quo poenas suae superbiae luat[44]. Quodsi cui incredibile videtur, corpora semper arsura, neque tamen peritura, videat salamandrum in igne vivum, videat lapidem asbestum[45].“ —

Venimus nunc ad disserendi demonstrandique viam, quam Scotus hoc in libro ingressus est. Haec vero ex iis, quae de totius libri argumento enarravimus, satis fortasse patuerit. Vidimus igitur longe eum alia via incedentem, quam reliquos eius aetatis theologos, quamque ipsum decuit.

---

43) XI — XIV. Est autem certe mirum, qui factum sit, ut Scotus, quum malorum hominum praedestinationem necessariam ubique dixerit prave agendi causam, non tamen de bonorum hominum praedestinatione tanquam necessaria bene vivendi causa cogitaverit. —

44) Hic nemo non reminiscetur, opinamur, Origenis.

45) cf. XIX, 1 — 4. Supra autem dixit, solam conscientiam punire.

Illi enim solis propemodum s. scripturae et s. s. patrum testimoniis auctoritatibusque nitebantur, hic „disputatoriae artis“ — ut scribit — „regulis“ utebatur: illi s. scripturae et s. s. patrum auctoritatibus pio ac simplici animo se subiiciebant, hic auctoritates illas duro ac superbo ingenii sui imperio subigebat. Meminimus profecto, quam contemptis artificiis, quod contra se facere vidisset, ut a se facere videatur, effecerit. Hac arte, quem ille hostem non profligaret! — Est quidem, ut ipse quoque s. scripturae, s. Augustini locos suae sententiae argumenta proferat, verum ita, si, ut his verbis utamur, antea ipsi sententiae suae fuerint probati [46]). Neque facere non possumus, quin classicum, ut aiunt, hac de re locum ex Scoti libris de div. naturae afferamus. Sermo est de sacrae scripturae et s. s. patrum auctoritate. Scribit autem [47]): „Auctoritas ex vera ratione processit, nequaquam ratio ex auctoritate: „omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio — — nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.“

Neque hercule, quum Scoti incepta graviter reprehenderimus, quibus excusari queant, silentio praetermittamus. Transtulerat (cf. sup. cap. III) Caroli calvi iussu libros Pseudo-Dionysii Areopagitae et Maximi, quos re et facto a viris illis, quibus tribui solebant, conscriptos putabat. Itaque magnam profecto partem summa sanctorum virorum illorum auctoritate factum est, ut, quae in illis libris reperisset, adeo adamaret, nihil ut iis arbitraretur verius, nihil divinius; neque ullo pacto dubitandum esse censeret, quae vel in sacra scriptura vel apud s. s. patres edoctus fuerat, ad illorum virorum philosophiam resecare. — Atque Scotus is erat, qui, quodcunque verum esse sibi persuaserat, sanctum

46) Eadem plane commisit Scotus in libris de div. nat. — Cf. Hock. in ephemer. Bonnens. Fasc. XVI, p. 50. — Cf. etiam hist. litt. de la France. tom. V p. 420 seq. —

47) cf. de div. nat. I, 71.

duceret suoque loco libere confitendum. Ait enim in primo de naturis[48]): „Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea, quae vera ratio clare colligit indubitanterque diffinit, aperta fronte pronuntiare confundar, praesertim cum de talibus non nisi inter sapientes tractandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum vera ratione, nil delectabilius ad investigandum, quando quaeritur, nil pulchrius ad contemplandum, quando invenitur!“ Huc accedit, quod Scoti pietas erga deum plane insignis est dicenda, atque Anastasius bibliothecarius virum eum praedicat „per omnia sanctum.“ —

Postremo certe operae pretium facturi videmur, si illa, quibus Erigena „dialecticae suae artis“ usum probare conatur, in angustum redacta retulerimus. Dicit igitur[49]): „Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio apertissime invenitur, in philosophia sit constitutus, de eius divisionibus quaedam sunt disserenda. Sic enim (ut ait s. Augustinus) creditur „non aliam esse philosophiam et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant.“ — Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque, veram religionem esse veram philosophiam. Quae dum multifariam dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas latine possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam. Earum exempla in processu huius operis ostendemus. His enim tanquam utili quodam et honesto humanae ratiocinationis quadrivio ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitat. Huius disciplinae regulis

48) cap. 69. —
49) cf. I, 1 seq.

necessario uti iubemur, dum adversus Gothescalcum quendam respondere compellimur." —

Quam iste hoc loco philosophiam cum vera religione eandem contendit? — Estne ea, quae illis temporibus communiter hoc nomine appellabatur, quaeque vix aut ne vix quidem dialecticae fines transgrediebatur? Ipsa Scoti verba, nisi forte „a contrario" sunt interpretanda, eam certe philosophiam significant, cuius unum vel primarium munus hac in re cernatur, ut instrumenta quasi ac machinamenta, quorum ope philosophi regias moles suas excitant, comparet atque suppeditet. — Unde autem tanta omnium rerum perturbatio? — Sunt, qui eius causam ad pantheismum Erigenianum referant[50]). — Quod contra Schlueterus affirmat[51]) „illam sententiam (veram philosophiam eandem esse cum vera religione) in auctoris nostri ore non magis esse suspectam, quam id, quod prope omnes s. s. patres doceant, revelationem scilicet Christi esse summam sapientiam, atque omnem continere philosophiam." — Verum Schlueterus satis aperte declarat, sese illam Erigenae sententiam in ipsius Erigenae libro ne adspexisse quidem! Qui enim fieri potuit, ut a vero eius sensu tam procul aberraret? — Illa Erigenae philosophia certe dialecticam complectitur, quam tamen „Christi revelatione" contineri non dixerimus, nec s. s. patrum quisquam dixerit! —

Nobis autem ad illum Erigenae locum accuratius perspiciendum plurimum conferre videtur, quod in libris de divisione naturae[52]) scribit: „ars illa, quae *Διαλεκτική* dicitur non ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium condita, a sapientibus inventa et ad utilitatem sollertis rerum indaginis usitata." —

Verum neque hoc, opinamur, negligendum est, Scotum

---

50) cf. I. v. Görres, christl. Mystik. Vol. I, p. 243. —
51) cf. I. Sc. Erig. p. XVI.
52) cf. IV, 4. —

fortasse hac sola de causa veram philosophiam cum vera religione eandem fecisse, ut significaret, eas inter se nihil prorsus reluctari aut adversari. Qua re fieri, ut (quum neutra neutri obtrectaret, sed altera cum altera concordissime queat vivere) etiam altera, simulatque aut necesse aut commodum esse visum sit, in alterius auxilium advocari possit. —

Fortsetzung folgt.

Recensionen.

Die sakramentalische Beichte. Eine theologische Abhandlung von Clemens Siemers, Oberlehrer am Gymnasium zu Münster. Mit bischöflicher Approbation. Münster 1844. Druck und Verlag der Theissingschen Buchhandlung. VI u. 111 Seiten.

Der Verf. vorliegender Abhandlung über die Nothwendigkeit der sakramentalischen Beichte gibt durch ihre Veröffentlichung zu erkennen, daß ihm die bisher über diesen Gegenstand erschienenen Abhandlungen nicht genügen; und er strebt daher mit seiner Arbeit dem wissenschaftlichen Ziele näher als seine Vorgänger zu rücken. Allerdings lassen die bisher zu Tage geförderten, und auch von Hrn. Siemers in der Vorrede genannten diesfälligen Monographien von Brunnquell und Klee noch viel vermissen, sowohl was die Sichtung der Beweisquellen, als auch was die Beweisführung selbst betrifft; auch räumen wir Hrn. S. gern ein, daß er in beider Hinsicht Besseres als Brunnquell und Klee geleistet habe; meinen jedoch, auch in seinem Buche sei Eines und das Andre noch der Verbesserung und Vervollkommnung fähig.

Zuvörderst will es uns scheinen, als ob schon gleich in der Vorbemerkung (S. 1—3), wo gesagt wird, Christus habe die Verdienste seiner Erlösung den Menschen nicht unmittelbar, sondern mittelbar, mittelst verschiedener sinnlicher Zeichen (der Sakramente), zu Theil werden lassen wollen, damit diese unschätzbaren Güter dadurch für die Menschen, die sinnliche und geistige Wesen zugleich sind,

desto wirksamer sich erzeigten — als ob da, zu dessen Nachweisung an dieser Stelle ein Mehreres hätte gesagt werden sollen: wenigstens würde eine kurze Nachweisung, wie wirklich die mittelbare Zuwendung der Gnade der Rechtfertigung im Falle aktueller Sündhaftigkeit für die Heilswirkung viel förderlicher sei, als eine unmittelbare, hier nicht am unrechten Orte gewesen sein und in dem Leser das Interesse für die folgende Abhandlung gar sehr gesteigert haben.

Zuerst führt der Verf. den Beweis für die Nothwendigkeit der Beichte aus der h. Schrift; jedoch keinen unmittelbaren (denn keine Stelle der h. Schrift spreche diese Nothwendigkeit geradezu aus), sondern einen blos mittelbaren; er stellt nämlich folgende zwei Sätze auf: 1. Christus ertheilte den Machthabern seiner Kirche, den Aposteln und ihren Nachfolgern, die unbeschränkte Gewalt, die nach der Taufe begangenen Sünden den Menschen zu vergeben. 2. Christus verpflichtete alle Mitglieder seiner Kirche, die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden bei den Aposteln und ihren Nachfolgern nachzusuchen. Aus diesen beiden Sätzen, die er aus der h. Schrift beweist, leitet er dann die Nothwendigkeit der Beichte ab. Wir sind mit dieser Beweismethode im Allgemeinen ganz einverstanden, können aber die Durchführung des Ganzen in mehreren einzelnen Punkten nicht anders als mangelhaft finden.

Es ist ganz recht, daß Hr. Siemers im §. 2 die Wahrheit des ersten Satzes, inwiefern derselbe über die Apöstel spricht, aus Joh. 20, 21 — 23 beweiset, und daß er vor Allem die Festhaltung des buchstäblichen Sinnes dieser Stelle sowohl durch die Worte, woraus sie besteht, als auch durch den Zusammenhang, worin sie vorkommt, gefordert und also gerechtfertigt findet; aber nun hätte er die Frage stellen und beantworten sollen: „Welche Sünden sollten denn die Apostel nach jenem Auftrage Jesu (Joh. 20, 21 — 23) erlassen? die vor oder die nach der Taufe

begangenen? Und wäre die Antwort für die nach der Taufe begangenen Sünden ausgefallen, so hätte er, mit Bezugnahme auf die diesfällige Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, noch die andre Frage stellen sollen: „In welcher Weise sollten dann die Apostel die nach der Taufe begangenen Sünden erlassen? vermittelst der Verkündigung des Evangeliums, oder vermittelst einer in Form eines richterlichen Spruches geschehenden Lossprechung? Auf solche Weise wären der Reihe nach alle im Laufe der Zeit aufgetauchten hierauf Bezug habenden Ansichten zur Sprache gekommen und es hätte so Alles am gehörigen Orte seine Erledigung gefunden. Es wundert uns sehr, daß Hr. S. diesen Gang der Untersuchung, der in einer frühern Abhandlung dieser Zeitschrift *), die ihm nicht unbekannt gewesen zu sein scheint, größtentheils vorgezeichnet und eingehalten ist, nicht auch eingehalten hat. Wir sagen größtentheils: denn die zuletzt erwähnte Frage ist in dieser Abhandlung nicht ausdrücklich gestellt, weswegen es nicht unangemessen sein dürfte, zur Vervollständigung derselben auch diese Frage noch zu stellen und zu beantworten. Also: In welcher Weise sollten die Apostel die Joh. 20, 21 — 23 überkommene Sündenvergebungsgewalt (d. i.: die Gewalt nach der Taufe begangene Sünden zu erlassen) ausüben? Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts (besonders Luther und die Verfasser der Konkordienformel) meinten: durch die Verkündigung des Evangeliums. Die Apostel sollten nach Joh. 20, 21 — 23, so meinten sie, das Evangelium, d. h. den Glauben an Jesum Christum und die davon abhängige Vergebung der Sünden, predigen; wer auf diese ihre Predigt hin wirklich an Jesum Christum glaube, und dessen Verdienst gläubig umfasse, erhalte sofort Vergebung der Sünden, oder vielmehr: dem werde die

---

*) Man sehe die Abhandlung: Begründung der katholischen Lehre über die sakramentalische Beichte im 7. u. 14. Hefte dieser Zeitschrift.

Gerechtigkeit Christi zugerechnet und er für gerecht geachtet, obwohl er es in der That nicht sei; diese Gerechtigkeit Christi werde ihm zuerst in der Taufe zugerechnet; und nachher jedesmal dann, wenn er (sei es bei Gelegenheit der Predigt des Evangeliums, oder bei Lesung der h. Schrift oder bei welcher Veranlassung immer) den Glauben an Jesum Christum erwecke und dessen Verdienst mit Zuversicht ergreife; weswegen sie denn auch die Buße eine Rückkehr zur Taufe nannten, richtiger aber, weil Alles vom Glauben abhangen soll, eine Rückkehr zum Glauben genannt hätte. Es sieht aber Jeder, daß diese Auslegung von Joh. 20, 21 — 23 durchaus gezwungen und mit Nichts zu rechtfertigen ist. Heißt das ja nicht, wie das die Worte klar besagen, die Sünden erlassen, sondern vielmehr nur erklären oder verkündigen, daß wer an Christum glaube und sein Verdienst im Glauben umfasse, Vergebung der Sünden erhalte. Zudem sollen ja, wie in der beregten Abhandlung nachgewiesen ist, die Apostel nach den Worten Jesu ein Urtheil fällen und darum zuvor eine Prüfung darüber anstellen, ob der, welcher Vergebung seiner Sünden von ihnen verlange, sich auch in der dazu erforderlichen Disposition befinde: findet dann ein solches Urtheil und eine solche Prüfung bei der erwähnten Erklärung oder Verkündigung des Evangeliums statt? ... Diese Auffassung der Worte Jesu bei Joh. 20, 21 — 23 ist daher in jeder Hinsicht verwerflich und mit dem größten Rechte von dem Conc. Trident. sess. 14. can. 3. de poenit. verdammt worden.

Nachdem der Verf. in den folgenden §§. auch noch nachgewiesen hat, daß Christus den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung ohne alle Beschränkung übergeben und diese Gewalt zugleich auch allen ihren Nachfolgern verliehen habe; geht er in §. 8 über zur Nachweisung des zweiten Satzes, daß nämlich Christus alle Mitglieder seiner Kirche verpflichtet habe, die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden bei den Aposteln und ihren Nachfolgern nachzusuchen. Er beweiset, nach dem Vorgange der

früher genannten Abhandlung*), diesen zweiten Satz aus derselben Stelle Joh. 20, 21 — 23, woraus auch der erste bewiesen worden. Und in der That läßt sich auch dieser Beweis ohne alle Schwierigkeit führen. Denn wenn die Apostel und ihre Nachfolger die Gewalt (die nach der Taufe begangenen) Sünden zu erlassen und zu behalten bekamen, dann folgt von selbst, daß nur durch ihre Vermittelung die Gläubigen Vergebung ihrer Sünden erlangen sollten; was auch darin eine Bestätigung findet, daß Jesus Christus, dem der Vater alles Gericht übergeben hat, die Apostel unmittelbar vorher mit derselben Sendung bekleidet, die er selbst vom Vater erhalten hat. Dasselbe, daß die Gläubigen nur durch die Vermittelung der Apostel und deren Nachfolger im Amte Vergebung ihrer Sünden erhalten und darum auch diese Vergebung bei den Dienern der Kirche nachsuchen sollen, beweiset auch die Tradition und lehrt ausdrücklich die Kirche. §. 9.

Aus beiden Sätzen nun — 1. Christus ertheilte den Machthabern seiner Kirche, den Aposteln und ihren Nachfolgern die unbeschränkte Gewalt, die nach der Taufe begangenen Sünden den Menschen zu vergeben; und 2. Christus verpflichtete alle Mitglieder seiner Kirche, die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden bei den Aposteln und ihren Nachfolgern nachzusuchen; — aus diesen beiden Sätzen wird im § 10 die Nothwendigkeit der Beichte abgeleitet. Auch wir sind der Ansicht, daß aus diesen beiden Sätzen, sind sie einmal strenge bewiesen, die Nothwendigkeit oder Verpflichtung der Gläubigen, ihre Sünden, wenn sie deren Vergebung erlangen wollen, den Vorstehern der Kirche zu beichten, abgeleitet werden kann; hätten aber in der Beweisführung des Hrn. Verf. Manches anders gewünscht. So hätten wir unter andern gewünscht, daß es Hrn. S. gefallen hätte, vor Führung seines Beweises aus beiden Sätzen in Kürze auseinander zu setzen,

*) Siehe dieser Zeitschrift 14. Heft S. 133 ff.

was schon bei der fest stehenden Ueberzeugung von der Wahrheit des ersten Satzes durch die Natur der Sache mit ziemlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte: es würde damit dem eigentlichen Beweise Vorschub geleistet und vorgearbeitet worden sein. Sobald nämlich einmal die Ueberzeugung feststand, daß der Kirche die Gewalt Sünden zu vergeben verliehen sei, konnte schon das detaillirte Sündenbekenntniß vor derselben oder die Beichte wohl ausbleiben: das Bedürfniß der sündigen Seele vor Gott gerechtfertigt und von dieser ihrer Rechtfertigung soviel als möglich gewiß zu werden, mußte dann nothwendig, wenn auch gar keine Aufforderung und Verpflichtung dazu von außen vorhanden war, ein solches hervorrufen. Denn einerseits findet die Seele nur in einem solchen Bekenntnisse ihrer Sünden eine Bewährung ihrer Reue und ihres Besserungsvorsatzes; und andererseits gewährt ihr auch einzig das Urtheil der Kirche, die ihr ja die Sünde vergibt, die so sehr ersehnte Gewißheit, daß sie dieser Vergebung würdig sei. Der Grund von diesem letzten liegt offenbar in dem Mißtrauen der sündigen Seele auf sich selbst in Beurtheilung ihres Zustandes, sowie in dem Zutrauen, was sie nothwendig zu demjenigen hat, dem von Gott die Gewalt, ihr die Sünden zu vergeben, verliehen ist — welches Zutrauen aber ohne ein spezielles Sündenbekenntniß nicht gerechtfertigt wäre. Uebrigens findet die wahrhaft reuige Seele in einem solchen Bekenntnisse nicht nur eine Bewährung ihrer Reue und ihres Besserungsvorsatzes; es ist ihr ein solches Sündenbekenntniß sogar etwas Natürliches, ein Bedürfniß, indem es dadurch die Last, die es drückt, gewissermaßen von sich ausstößt, durch die Demuth, mit der sie es thut, ihren Abscheu gegen die Sünde bezeugt, und durch diese Bezeugung sich als würdig der Verzeihung darstellt. Auch mußte die Kirche selbst, sollte sie nicht einen ganz blinden und darum unvernünftigen Gebrauch von der ihr übergebenen Sündenvergebungsgewalt machen, ein detaillirtes Bekenntniß von dem Sünder fordern. „Die innere Konsequenz dieser einzelnen

Begriffe," — sagt sehr richtig v. Drey in der theologischen Quartalschrift 1832 S. 503 — 4 — „der innere Zusammenhang dieser Thatsachen, war durch sich selbst geeignet, ebensowohl den Sünder zu einem detaillirten Bekenntnisse seiner Sünden, als den Priester zu veranlassen, ein solches aus dem Sünder hervorzurufen. Ohne das Gefühl dieser innern Konsequenz und dieses innern Zusammenhanges der Dinge würden weder die Priester der Kirche den Gläubigen die Last eines speziellen Sündenbekenntnisses haben auflegen können, noch die Gläubigen sie getragen haben: denn ohne jenes Gefühl ist ein solches Bekenntniß allerdings eine Last; aber wo die klare Erkenntniß oder auch nur das Gefühl des Konsequenten und Sachgemäßen vorhanden ist, bricht sich dieses von selbst seine Bahn, und so erklärt sich auch der Ursprung des speziellen Sündenbekenntnisses aus ihm selbst, ohne daß man nöthig hat, ihn aus dieser oder jener einzelnen Schriftstelle zu suchen oder ihn daraus nachzuweisen." — Nach dieser allgemeinen Betrachtung erst, die freilich unserm Verf., nach S. 27 — 28 seiner Schrift zu urtheilen, unerheblich scheinen muß, hätte zu dem eigentlichen Beweise übergegangen werden sollen.

Der Beweis für die Nothwendigkeit der Beichte, den unser Hr. Verf. in §. 10 führt, will uns etwas mager und auch nicht ganz stringent zu sein scheinen. Er führt nämlich seinen Beweis mittelst einer Folgerung aus den bewiesenen zwei Sätzen, indem er im Wesentlichen nichts anders sagt als: der Diener der Kirche könne doch nur dem wahrhaft reumüthigen und bekehrten Sünder Vergebung seiner Sünden angedeihen lassen, dem nichtreumüthigen und unbekehrten müsse er sie behalten; ob aber der Sünder wahrhaft bekehrt oder nicht bekehrt sei, könne der Diener der Kirche nur mit Hülfe eines speziellen Sündenbekenntnisses desselben ermitteln; also müsse der Sünder Behufs der Erlangung der Sündenvergebung vor dem Diener der Kirche ein spezielles Sündenbekenntniß ablegen und der Diener der Kirche müsse ein solches fordern. Nach unserer Ansicht müßte

der Beweis ausführlicher und etwa folgendermaßen geführt werden.

Wenn der Kirche die Gewalt, die nach der Taufe begangenen Sünden zu vergeben, verliehen und wenn nur mittelst Ausübung dieser Gewalt Vergebung solcher Sünden zu erlangen ist (die oben bewiesenen zwei Sätze): so folgt von selbst und mit Nothwendigkeit, daß der Gläubige, welcher Vergebung seiner Sünden erlangen will, sich der Kirche als Sünder vorstellen, d. h. ihr sagen muß, wenigstens im Allgemeinen, daß er gesündigt habe — wie könnte die Kirche, welche keine Allwissenheit besitzt, sonst wissen, ob der Gläubige der Sündenvergebung bedürfe und sie ihm also diese Vergebung gewähren solle! Da jedoch die Kirche dem Gläubigen seine Sünden unstreitig nur unter der Bedingung erlassen kann, unter welcher einzig auch Gott sie erläßt und nach seiner Heiligkeit einzig erlassen kann, unter der Bedingung nämlich, daß der Gläubige seine Sünden bereut und die Folgen derselben in sich und bei Andern wieder aufzuheben entschlossen ist: so muß sie zuvor die Ueberzeugung gewinnen, daß derselbe jene Reue und jenen Entschluß wirklich habe. Wie gewinnt sie aber diese Ueberzeugung? Zunächst wohl dadurch, daß der Sünder ihr seine Reue und seinen Entschluß zu erkennen gibt — in Worten oder auch in Thaten: das Erste muß mindestens geschehen, weil die Kirche ja sonst nur einen ganz blinden, von Christus gewiß nicht gewollten, Gebrauch von der überkommenen Sündenvergebungsgewalt machen könnte. Doch kann eine einfache Versicherung des Sünders über seine Reue und Entschluß kaum eine auch nur einigermaßen zuverlässige Bürgschaft für die Kirche sein, daß derselbe wirklich eine wahre Reue über seine Sünden und den ernstlichen Entschluß habe, die Folgen derselben in sich und bei Andern wieder soviel als möglich aufzuheben. Denn wie leicht täuscht sich der Sünder in dieser Beziehung selbst!

Eine leichte Anwandlung von Reue und Abscheu gegen die begangenen Sünden däucht ihm schon eine wahre Reue, ein gleichsam im Fluge gemachter allgemeiner Vorsatz, die Folgen derselben wieder aufzuheben, schon ein ernstlicher Vorsatz zu sein. Die Bürgschaft für die Bekehrung des Sünders, welche die Kirche durch jene einfache Versicherung desselben erhält, kann also nicht anders als höchst unzuverlässig sein. Zudem soll ja die Kirche nach Joh. 20, 21 — 23 ein Urtheil fällen, ob der Sünder der Vergebung fähig sei; er muß demnach offenbar mit demselben in dieser Beziehung eine Prüfung anstellen: kann denn aber eine einfache Versicherung des Sünders über seine Reue u. s. w. eine auch nur einigermaßen hinreichende oder zuverlässige Grundlage für diese Prüfung sein?... Der Sünder müßte also wohl durch Thaten, überhaupt durch sein neues Leben, beweisen, daß er wahre Reue über seine Sünden und den festen Entschluß, die Folgen derselben wieder aufzuheben, habe, kurz: daß er wahrhaft bekehrt sei. Wir geben zu, daß in diesem Wege die Kirche allerdings eine Ueberzeugung von der innern Bekehrung des Sünders gewinnen könne, jedoch nur selten, am wenigsten aber dann, wenn die Sünden geheime oder gar blos innere Sünden sind. Und so wird die Kirche nur einen höchst unsichern Gebrauch von ihrer Gewalt, die Sünden zu erlassen, machen können, wenn ihr kein anderer Weg, jene Ueberzeugung zu gewinnen, offen steht. Aber nicht blos einen sehr unsichern, sondern auch nur einen wenig nützlichen Gebrauch wird sie dann von ihrer Gewalt machen können. Denn wie oft wollte der Sünder die Folgen seiner Sünden zwar gerne aufheben, er vermag es aber nicht, weil er sie gar nicht oder nur mangelhaft erkennt und weil, wo er sie auch erkennt, er dann doch die rechte Weise sie aufzuheben nicht kennt. Ja wie oft erkennt er selbst das, worauf es bei ihm zu einer gründlichen und dauerhaften Belehrung hauptsächlich ankommt, nur mangelhaft

oder gar nicht! Die Kirche kann ihm daher in dem einen wie in dem andern Falle nicht im Mindesten dabei zu Rathe oder nützlich sein, wenn er ihr blos einfach versichert, daß er alle seine Sünden bereue und die Folgen derselben wieder gut machen wolle. Endlich liegt in den Worten Joh. 20, 21 — 23. ohne Zweifel nicht blos die Bevollmächtigung der Kirche, dem reumüthigen Sünder seine Sünden zu erlassen und dem nicht reumüthigen zu behalten; sondern auch die, die Sündenerlassung auf bestimmte oder unbestimmte Zeit zu verschieben, falls ihr nämlich eine solche Verschiebung für das Seelenheil des Sünders ersprießlich scheinen, etwa geeignet scheinen sollte, das Reuègefühl in demselben zu erhöhen und seinen Vorsatz der Besserung noch mehr zu kräftigen. Wie vermag aber die Kirche einen solchen weisen Gebrauch von der überkommenen Sündenvergebungsgewalt zu machen, wenn der Sünder ihr blos einfach versichert, er bereue seine Sünden u. s. w.! — Welches ist denn nun aber das Mittel, wodurch die Kirche in den Stand gesetzt wird, von dieser ihrer Gewalt einen (so viel als möglich) sichern, nützlichen und weisen Gebrauch zu machen? Es ist einzig und allein ein detaillirtes Sündenbekenntniß des Gläubigen, d. h. ein Bekenntniß seiner Sünden nach Art und Zahl sammt den erschwerenden Umständen derselben. Einzig und allein durch ein solches Bekenntniß des Sünders, sowie durch die Art und Weise, wie er es ablegt, und überdies auch durch die Erklärungen, die er über den Grund seiner Reue, über die Beschaffenheit seines Besserungsvorsatzes u. dgl. abgibt, wird die Kirche in Stand gesetzt, von der ihr verliehenen Sündenvergebungsgewalt einen (möglichst) sichern, nützlichen und weisen Gebrauch zu machen. Einen (möglichst) sichern: denn nur unter dieser Bedingung wird es der Kirche möglich zu erkennen, ob der Sünder wahrhaft bekehrt und also wirklich der Sündenvergebung würdig sei. Einen nützlichen: denn nur unter derselben Bedingung wird es der Kirche möglich, den Sünder auf das, worauf

es bei seiner Besserung hauptsächlich ankommt, sowie auf die Folgen seiner Sünden aufmerksam zu machen und ihm die rechten Mittel zur Wiederaufhebung derselben anzugeben. Einen weisen: denn wieder nur unter derselben Bedingung kann die Kirche beurtheilen, ob es heilsam und gerathen sei, dem (auch reumüthigen) Sünder die Lossprechung sofort zu ertheilen oder noch zu verschieben. Wenn nun aber Christus nur einen (möglichst) sichern, nützlichen und weisen Gebrauch von der der Kirche übergebenen Sündenvergebungsgewalt gemacht wissen wollte (eine Unterstellung, die wir wohl mit aller Zuversicht machen dürfen), und ein solcher Gebrauch ohne ein detaillirtes Sündenbekenntniß des Pönitenten gar nicht möglich ist: dann hat er doch offenbar dieses Sündenbekenntniß mitgewollt. Mag daher auch Christus der Beichte vor seinen Aposteln nicht ausdrücklich erwähnt haben (was übrigens nicht erwiesen werden kann): eben weil er sie als ein zur rechten Verwaltung der Sündenvergebungsgewalt unentbehrliches Mittel nothwendig mitwollen mußte, so ist sie göttlichen Ursprungs. Hierzu kommt noch, daß ohne die Beichte, ohne ein vor der Kirche abgelegtes detaillirtes Sündenbekenntniß das Urtheil über die Gültigkeit der Wirksamkeit der Lossprechung dem Sünder so gut als allein überlassen bliebe: wäre aber dann wohl für die Beruhigung des Sünders, die Christus bei Verleihung der Sündenvergebungsgewalt an die Kirche doch gewiß bezweckte*), besonders gesorgt? ja wäre in der That auch nur etwas mehr dafür gesorgt, als wenn die Sündenvergebungsgewalt der Kirche gar nicht

*) Was auch der Catechismus Rom. meint, wenn er de poenit. qu. 9. n. 1. sagt: „Huius autem rei (nämlich von der Einsetzung des Bußsakraments) illa omnino causa fuit, ut nobis de remissione peccatorum quam Deus pollicitus est.... minus dubitare nobis liceret; vehementer enim pendere animo de intima poenitentia opus esset, cum de suo cuique iudicio in iis, quae agit, merito timendum sit.“

verliehen und es also dem Sünder überlassen wäre, Vergebung seiner Sünden bei Gott unmittelbar nachzusuchen? — Wir sagten vorhin, die Beichte sei, weil als unentbehrtliches Mittel zur rechten Verwaltung der Sündenvergebungsgewalt von Christus nothwendig mitgewollt, göttlichen Ursprungs. Bei dieser Gelegenheit wollen wir auf einen ganz eigenen Ausdruck, dessen sich die Väter zu Trient bedienen, aufmerksam machen. Die Väter verdammen im 6. Kanon de poenitentia sess. 14. unter andern den, der da läugne, entweder daß die sakramentalische Beichte eingesetzt oder zum Heile nothwendig sei, nach göttlichem Rechte (confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse iure divino). Sie sagen also nicht mit dürren Worten, daß die Beichte von Gott oder von Christus eingesetzt sei, sondern blos, daß sie nach göttlichem Rechte eingesetzt u. s. w. sei. Die Väter scheinen durch diese besondere Ausdrucksweise dem Gedanken Raum geben zu wollen, daß Christus wohl nicht selbst die Beichte möge eingesetzt haben, daß sie vielmehr erst von der Kirche (von den Aposteln und deren Nachfolgern) als Bedingung der Sündenvergebung gefordert worden sei. Da aber die Kirche mit der Gewalt die Sünden zu erlassen und zu behalten auch die Gewalt unstreitig empfangen hat, alles Das anzuordnen und zu fordern, ohne welches sie den von Christus gewollten Gebrauch dieser Gewalt nicht machen kann: so bleibt immer wahr, daß die Beichte, eben weil ohne dieselbe der von Christus unstreitig gewollte Gebrauch der Sündenvergebungsgewalt gar nicht möglich ist, nach göttlichem Rechte eingesetzt und zum Heile nothwendig sei. . . . .

Ueber das, was Hr. S. aus den Vätern und den Konzilien über seinen Gegenstand vorbringt, müssen wir, da die gegenwärtige rezensirende Anzeige ohnehin schon zu groß geworden, hinausgehen und wollen zum Schlusse noch Einiges in seiner Schrift berichtigen.

In §. 33, worin über den Verwalter des Buß-

sakraments Rede ist, heißt es ganz richtig, daß die Priester zwar die Gewalt der Sündenvergebung in Kraft der empfangenen Weihe besitzen; daß aber die Befugniß, von dieser Gewalt Gebrauch zu machen, die potestas iurisdictionis, ihnen von dem Bischofe, dem sie untergeben sind, noch insbesondere ertheilt werden müsse; aber er unterscheidet da eine potestas iurisdictionis primaria und secundaria und sagt: „die erste erhalten die Pfarrer für die ihnen zugewiesenen Sprengel, die zweite wird auch andern Priestern ertheilt.“ Dieses letzte ist wenigstens ungenau ausgedrückt. Man unterscheidet eine potestas iurisdictionis propria und delegata, eine ordinaria und extraordinaria. Die iurisdictio propria in einer Diözese hat allein der Bischof als der eigentliche Oberhirt derselben; alle anderen Priester in derselben haben blos eine iurisdictio delegata, scilicet ab episcopo ipsis delegata. Die iurisdictio delegata haben alle Pfarrer, Vikare und Kapläne in den ihnen angewiesenen Pfarreien, Vikarien und Kaplaneien; dagegen eine potestas iurisdictionis mere extraordinaria oder auch subdelegata haben in einer Pfarrei diejenigen Priester, welche z. B. von dem Pfarrer, der dazu von dem Bischofe authorisirt ist, für einzelne Fälle mit der Gewalt in seiner Pfarrei das Sakrament der Buße zu verwalten bekleidet werden. Eigentlich und strenge genommen hat also nur der Bischof der Diözese die potestas iurisdictionis primaria; alle andern Priester dagegen nur potestas iurisdictionis secundaria.

In §. 34, welcher vom Gegenstande des Bekenntnisses handelt, heißt es am Schlusse: „Auch kann der Sünder Sünden, die ihm bereits früher erlassen sind, von neuem bekennen, weil er dieselben von neuem bereuen kann und soll. Jedoch bilden dieselben für sich allein wohl nicht eine materia sacramenti poenitentiae, so daß ihre Nachlassung im eigentlichen Sinne erneuert werden könnte. Es scheint vielmehr die Nachlassung derselben von der bloßen Erklärung, daß sie bereits nachgelassen

seien, nicht unterschieden werden zu können." Beides ist falsch, sowohl nach der gemeinen Meinung der Theologen als auch nach der Natur der Sache. Antoine stellt Theolog. moral. tractat. de poenit. cap. 1. artic. II. qu. 15. die Frage: „An quaevis peccata iam remissa per absolutionem sunt semper materia sufficiens novae confessionis?" und gibt darauf zur Antwort: „Resp. Affirm. Communis et certa sententia est, inquit Suarez;" — was er dann sofort beweiset. Warum sollten nicht auch bereits erlassene Sünden von neuem und wiederholt erlassen werden können! Zudem lehren die Theologen auch (und das mit gutem Grunde) einstimmig, daß mit jeder neuen Lossprechung die göttliche Gnade vermehrt und ein Theil der noch übrigen satisfaktorischen Strafen erlassen werde.

Wir haben die voranstehenden Bemerkungen nicht unterdrücken wollen, da es unsere Aufgabe ist, ohne Rücksicht auf die Person, über den wissenschaftlichen Werth der uns vorgelegten Schriften zu berichten. Wir zweifeln auch nicht, daß Hr. Siemers dieselben nicht anders als in dem Sinne aufnehmen werde, worin sie geschrieben worden, und hoffen, daß er hierin einen Beweis finde, welche Aufmerksamkeit wir seiner Schrift zugewendet haben. Wir dürfen annehmen, daß seine Schrift eine zweite Auflage erleben werde, und dann wird Hr. Siemers von unsern Bemerkungen dasjenige berücksichtigen, was ihm probehaltig erscheint.

Libri Symbolici Ecclesiae Orientalis nunc primum in unum corpus collegit etc. *Ernestus Iulius Kimmel,* Theol. Licentiatus eamque in Academia Ienensi Privat. Doc. etc. Ienae. 1843. Athenis. Moscoviae. Petropoli. Rigae.

(Schluß der im vorletzten Hefte abgebrochenen Rezension.)

An Kyrillos schließt sich der russische oder besser gesagt

morgenländische Katechismus, und hier ist K.'s Titel passender; denn da der Katechismus von der morgenländischen Geistlichkeit übersetzt und genehmigt wurde, so kann er jetzt als Erkenntnißquelle des Glaubens der morgenländischen Kirche angesehen werden. Voran geht die Genehmigung (Approbatio, nicht Confessio) der geistlichen Behörde, 1) des Nektarios, Patriarchen von Jerusalem, datirt Konstantinopel 1642 den zwanzigsten November; 2) des Parthenios, Patriarchen von Konstantinopel, datirt 1643 den eilften März; 3) vieler Bischöfe und geistlicher Großwürdner, welche die zweite Approbation mit unterschrieben haben. Das genehmigende Vorwort des Nektarios gibt auch einige erfreuliche geschichtliche Notizen, die Hr. K. weiter ausgeführt hat. Petros Mogilas (p. 46 vgl. p. LII) von Kiew veranlaßte zuerst in den Streitigkeiten der Griechen und Lateiner den Katechismus, der zuerst in russischer Sprache erschien und dann griechisch, und verständig nicht in der gelehrten Sprache, sondern mehr in der Volkssprache, da das Buch für das Volk nicht nur berechnet war, sondern sogar umsonst vertheilt ward. Der Katechismus wirkte gewaltig, und wir schreiben ihm vorzüglich zu, daß der Friede der morgen- und abendländischen Kirche nicht zu Stande kam; denn die Verfasser waren keineswegs Freunde der Lateiner, sondern *τοῦ ἡμετέρου τῶν Γραικῶν γένους ἐς ἄκρον ζηλωταὶ καὶ τοῦ ὀρθοδόξου ἡμῶν δόγματος διαπυροὶ ὑπασπισταὶ* (vgl. p. 51). Allerdings haben auch die Griechen seit der Bekanntschaft mit Venedig und Genua wenig Grund, dem Abendlande geneigt zu sein; aber manche Dinge bleiben dennoch lächerlich, wenn sie ein Zeichen der Unkraft kleinlicher Geister sind. So nennt sich Joannikios der Patriarch (p. 53) in der Unterschrift *Πάππας*, offenbar um sich mit Rom gleich zu stellen, obgleich der Titel ursprünglich nur Vater heißt, und von Hieronymus sogar dem Augustinus im Briefe gegeben wird. Die Titelsucht ist eine altbyzantinische Krankheit, die Deutschen haben sie leider geerbt, und Titel und der daran geknüpfte Vortritt haben in der diplomatischen und geistlichen Welt

mehr Unheil angerichtet, als der Verstand und das Wohlwollen je gut machen können. Ja wären die Leute Lessinge, so wäre vielleicht der Beweis leicht, daß der ganze Streit der morgen- und abendländischen Kirche eigentlich um Titel geht und ging. Leider blieb der Titel das Einzige, was der Grieche in der irdischen Welt sein nennen konnte, und da das Volks- und Verwandtschaftsgefühl mehr auf der Religion, als selbst auf der Sprache fußt, so schloß sich der unselbstständige Grieche nebst seinem geistlichen Oberherrn oder eigentlicher Mitknechte an seinen selbstständigen nördlichen, einst gefürchteten *) Nachbarn, und hoffte selbst noch, als das griechische freie Patriarchat, an das zu Konstantinopel, Jerusalem u. s. w. doch nicht gedacht werden kann, unter dem letzten russischen Patriarchen Adrianus (1690 bis 1700) im Herrn entschlief. Ob eine freie fortschreitende Kirche jetzt möglich ist, wird die Zeit lehren, und ihre Folgen entwickeln.

Mit dem Katechismus selbst können wir uns nicht befassen, und mögen es um so weniger, da jeder Kenner weiß, wie die morgen- und abendländische Kirche stimmen, Subtilitäten abgerechnet, die nun einmal in des Griechen Natur und geschichtlicher Entwickelung schon seit vorchristlicher Zeit liegen, und auch im Abendlande nicht gefehlt haben noch fehlen. Nur die Einrichtung des Katechismus wollen wir kurz berühren. Er ist in drei Abtheilungen eingetheilt, nach Glaube, Hoffnung und Liebe. In der ersten wird das Glaubensbekenntniß und die Lehre von den Heilsmitteln der Kirche vorzüglich behandelt; in der zweiten die Lehre von dem Gebete, dem Gebete des Herrn, dem Epilogus, den Selig-

*) Kedrenos erwähnt schon der gefürchteten Ῥῶς, die nach einer alten Volkssage und Prophezeihung Konstantinopel erobern sollten. So ändern sich die Zeiten, daß die Furcht Hoffnung wird; denn der Grieche sieht noch immer zu seinem eigenen Schaden seinen Mittelpunkt in dem ungriechischen Byzanz, das sein Verderben war und noch ist.

keiten mit Rücksicht auf die christlichen Tugenden: Barmherzigkeit u. s. w.; endlich in der dritten Abtheilung, von der Liebe, von den christlichen Tugenden und guten Werken, von den Sünden, den zehn Geboten, Anrufung der Heiligen und den Heiligenbildern. Was die wesentlichen Punkte betrifft, z. B. die Lehre von den sieben h. Sakramenten, den guten Werken, der Anrufung der Heiligen, dem freien Willen u. s. w.; so wird ein abendländischer Katholik kaum einen Unterschied finden, wohl aber der gesammte wie auch immer genannte Protestantismus, der in jeder Zeile den schärfsten Gegensatz mit seinen neuchristlichen Ansichten findet, so daß es fortan auch keinem Verständigen einfallen kann, sich auf die morgenländische Kirche zu berufen, was sogar noch neulich der Duisburger Katechismus gethan hat. Jedoch weiter.

Zum Schlusse gibt Hr. K. noch zwei Aktenstücke, die zwar keine libri symbolici sind, von denen ich aber gestehe, daß ich als Protestant und Dozent der Theologie nahe der Wartburg sie nicht hätte drucken lassen; denn man kann sich selbst nicht vollständiger auf's Maul schlagen, und bei aller Duldsamkeit, die dem Christen im Handeln ziemt, scheint mir doch eine gewisse Liberalität in Religionsansichten Gesinnungslosigkeit, zumal wenn sie alle Liberalität gegen das arme Rom in das Gegentheil umschlägt, und dann in die gewöhnliche Posaune gestoßen wird. Was ist nämlich das erste Aktenstück anders, als das fürchterlichste Anathema über Kalvin, Kyrillos, Luther, Martin Krusius und alle Anhänger und zwar in so scharfen Ausdrücken, daß es in deutscher Sprache abgefaßt oder mit den leisesten Anmerkungen begleitet, schwerlich überall gedruckt werden dürfte. Im Jahre 1672 feierte Dositheos, der Patriarch von Jerusalem, in großer Versammlung das Fest der Einweihung der neuen Kirche von Bethlehem, und bei dieser Gelegenheit hält er und die Synode es für Pflicht, sich über die neuen Lehren der Kalvinisten und *ἑτεροδόξων ἀνδρῶν καὶ πρὸς οὐδὲν ἄλλο χρήσιμον ἀποβλεπόντων* (p. 327) über Claude von Charenton (p. 328) auszusprechen, und gegen ihre Behaup-

tungen angeblich auch Ansichten der morgenländischen Kirche sich in den feierlichsten Ausdrücken zu verwahren. Ja diese Behauptungen werden nicht nur als ungriechisch, sondern überhaupt als unchristlich und lächerlich (p. 330. καινῶν καὶ γελοίων δογμάτων, εἰ δέον ὅλους τοὺς μύθους δόγματα ὀνομάζειν) abgefertigt, und nicht einmal mit dem Titel Glaubenslehren, sondern mit andern Namen beehrt, die man besser verschweigt. Dositheos gibt hiebei auch merkwürdige geschichtliche Aufschlüsse, und zeigt, daß Deutschland und seine Neugläubigkeit dem Morgenlande nicht so unbekannt war, als man häufig glaubt (s. p. 335 μετὰ γὰρ πεντήκοντα ἔτη τῆς Λουθήρου μανίας κ. τ. λ.). Nach seiner Darstellung wandte sich der Protestantismus, nachdem er mit dem Katholizismus gebrochen hatte, an die morgenländische Kirche, um nicht allein außerhalb aller christlichen Gemeinschaft zu stehen. Er hoffte in Konstantinopel wenigstens im Einzelnen einigen Halt und Anklang zu finden, betrog sich aber gewaltig, da keine einzige der neuen Lehren über Sakramente, Bilder, Heiligenverehrung u. s. w. gebilligt, sondern entschieden verworfen ward. Man hatte die Geschichte bei Seite geschoben, und bedurfte ihrer dennoch; also suchte man eine zu machen, und namentlich sollte Kyrillos dazu behülflich sein. Die Synode des Dositheos glaubte nun zwar nicht weder an einen so ungriechischgläubigen Kyrillos noch an seine Schrift, weiset nach, wie Kyrillos im Leben ganz anders gelehrt habe, als im Buche, und wie die Lehrsätze in dieser Schrift und in den Homilien ganz entgegengesetzt sind; aber damit kein Zweifel übrig bleibe, wie es die griechische Kirche mit jenem Neuerer Kyrillos halte, so spricht sie über alle Sätze und den Kyrillos selbst den Fluch aus, und meint, die griechische Kirche müsse erst des Christenthumes sich abthun, ehe es einem so neumodischen Christenthume beistimmen könnte. Zu den Gründen (p. 383) fügte sie dann (p. 388 sq.) ihr Ἀνάθεμα τρὶς mit solchem Ernste hinzu, daß schwerlich jemals mehr die Neugläubigkeit sich auf die griechische Kirche berufen wird. Ἀδύνατον ἄρα τοὺς ἀνατο-

λικοὺς εἰδέναι τὴν Κυρίλλου ὁμολογίαν oder ἀδύνατον αὐτοὺς (τοὺς νηπιάζοντας Καλουΐνους) εἶναι Χριστιανοὺς (p. 385), oder οἳ (p. 393) μηδενὶ θεμελίῳ ἱστάμενοι, ἀλλ' ὥς νεφέλαι ἄνυδροι συμπεριφερόμενοι τῷ ἰδίῳ αὐτῶν προστάτῃ, ἵνα μὴ λέγωμεν τῷ σατανᾷ, oder Κυρίλλῳ (p. 400) τοὐπικλὴν Λουκάρει τῷ . . πᾶσαν τὴν χριστοῦ ἐκκλησίαν... Καλβινοφρονοῦσαν συκοφαντήσαντι Ἀνάθεμα — p. 401. παγκακίστῳ αἱρετικῷ Ἀνάθεμα, κακίστῳ (p. 406) νέῳ εἰκονομάχῳ Ἀνάθεμα und ähnliche Schlagsätze offenbaren hinlänglich die morgenländische Gesinnung. Doch genug, das Aktenstück wurde von drei Patriarchen, einundzwanzig Bischöfen, und dreiundzwanzig Andern unterzeichnet; jedoch Hr. K.[1] hat die Namen (p. 408) brevitatis gratia ausgelassen d. h. die Zeugen beim Zeugenverhör für überflüssig gehalten.

An diese Synode des Dositheos reihet sich die des Parthenios, Patriarchen von Konstantinopel, welche (p. 408 sq.) ebenfalls den Kyrillos verurtheilt, der auch die Confessio des Dositheos (p. 425.) veranlaßte, die natürlich nur Bekanntes bringt, da neues und altes rechtgläubiges Christenthum sich eben nicht mit einander vertragen. Das Christenthum ist von Christus, das Neue von Calvin oder wie sonst die Namen heißen mögen.

Fassen wir nun K's. Sammlung kurz zusammen, so könnte sie, wenn man den Gennadios am Anfange wegnimmt, besser also betitelt sein: Kampf der griechischen Kirche gegen den Protestantismus und gegen dessen Vorkämpfer, den Patriachen Kyrillos. Ich denke, dieser Titel ist klar genug, und spricht beredter, als das libri symbolici. Schließlich können wir nun einige Bemerkungen über die Weihe und die Prolegomena nicht unterdrücken. Die Weihe an einen vornehmen Russen ist in der gewöhnlichen nichtssagenden Dedikationsweise geschrieben; aber darf ein Lehrer der Theologie zu Jena Wünsche aussprechen, wie: faxit Deus, ut Vestra (Russorum) Ecclesia indiem maiora faciat incrementa, atque gentes ad

unum ingens imperium pertinentes innumerae, illae imprimis, quae olim exterorum fraude avulsae fuerunt uni ecclesiae se obstrictas esse sentiant? Ich mag diesen Wunsch, diese darin zu Tage liegende Gesinnung oder vielmehr Nichtgesinnung (nullo partium studio imbutus, sagt K. von sich), die geringe Denkschärfe, die sich darin zeigt, zumal bei den jetzigen Zuständen, und Anderes nicht näher zerlegen; jedoch das weiß ich, daß ich gleich zur russischen Kirche übertreten würde, wenn mir ihre Orthodoxie so einleuchtete, wie Hrn. K., dessen Worten man doch eine ehrliche Gesinnung unterlegen muß. In vielen Dingen parteilos zu sein, ist schimpflich, wie auch der weise Solon glaubte, der zur Parteinahme sogar gesetzlich verpflichtete. Was die Prolegomena betrifft, so ist ihnen das Lob nicht zu versagen, daß sie fleißig, gelehrt, belehrend, wenn auch etwas weitschweifig abgefaßt sind, aber grade sie strafen den Verfasser Lügen, wenn er von sich behauptet, daß er durchaus parteilos sei. Wozu nämlich die vielen Ausfälle auf Rom und den abendländischen Katholizismus, die doch eigentlich gar nicht dahin passen? Die libri symbolici widerlegen nicht den Katholizismus, der mit ihnen übereinstimmt, sondern den Protestantismus in allen seinen Richtungen, Verzweigungen und Behauptungen. Jedoch wird der lateinische Katholizismus mit Haaren herbeigeschleppt, dem griechischen Katholizismus als ein halber Gauner, Spitzbube und Tyrann gegenübergestellt, so daß der deutsche Protestant aus allen Nähten herausguckt. Daß das oben angeführte exterorum fraude auf Rom geht, wird leicht Jeder merken. Aehnlicher Ausdrücke christlicher Liebe sind nun die Prolegomena voll. Wir wollen einige Pröbchen mittheilen. p. XXII. Orientales, iugo (?) Papae excusso — p. XXIII. contra Papae famosissimos satellites, Franciscanos et Iesuitas u. s. w. In Polen tadelt er bitter das Bekehrungsbestreben, die griechische Kirche zur römischen zu machen, und stellt dabei (p. XXVI. orthodoxa ecclesia cum catholica) die rechtgläubige d. i. die griechische, der katholischen, also unrechtgläubigen, entgegen. Von der Natur

der Bekehrungssucht zu reden, ist überflüssig; aber wie kann Hr. K. so reden und russisch loben; wenn er nur Zeitungen liest, und, was in Polen geschieht, erwägt, ja erwogen hat quo magis (imperator potententissus ac fortissimus) amplissimi imperii gentes in unum coalescere in votis habet. Ferner hat Hr. K. aus seinem eigenem Buche nicht gelernt, daß auch Griechen und Russen katholisch sind, und dem καθολικὸς das τοπικὸς entgegensteht? P. XXXII. nennt er die römische Kirche innovationum amatricem, hat aber wohl seine eigenen Worte nicht bedacht; denn die Kirchenspaltung entstand ja eben dadurch, daß Rom keine innovationum amatrix war, wie auch aus demselben Grunde die griechische Kirche mit der Neugläubigkeit nichts zu schaffen haben wollte und will. Hr. K. klagt auch über die Jesuiten (p. XXXIX.) sed Iesuitis omnia patent Vizirium etc. (vgl. p. XLIII. hac peste levatos et factiosi ordinis etc.) bei der Erzählung der diplomatischen Künste, die damals bei allen Parteien und Farben im Schwange waren, und der Religion und der Ehrlichkeit noch nie genügt haben. Unbewußt aber entschlüpft zuweilen auch ein nicht gewolltes Lob z. B. p. XL. Iesuitae ac Papae satellites, veterum Romanorum constantiam aemulati machinationes (?) struere haud desierunt. Hätten wir diese constantia noch, so sähe es in der Welt nicht so toll aus, so wie ich es auch für einen Lobspruch halte, wenn Hr. K. p. XXI. Ecclesia Romana nescit ab inepto desistere; denn von den jetzigen Ueberklugen kann man eher sagen: nesciunt incipere, nesciunt desistere. Spaßhaft aber ist in der That, wenn Hr. K. bei der Darstellung des Streites der Lateiner und Griechen (p. LI) wehmüthig klagt: Erant in oppidis haud paucis clericorum duo genera etc. In una urbe videres duos episcopos, duos ritus etc. Ich möchte dem Verfasser rathen, eine kleine Reise zu machen, und er wird nicht Städte, sondern sogar Flecken und Dörfer finden, wo dasselbe Statt findet, und Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Kalviner, Juden mit ihren verschiedenen generibus clericorum et rituum neben und ineinander wirthschaften, so gut es eben

geht. Der potentissimus imperator (ich meine unsern Herrgott) muß wohl das in unum coalescere nicht absolut wollen, denn sonst stände es anders. Eben so klingt auch der Satz (p. LVI) wunderlich: Illo tempore, quo et Lutheranae et catholicae ecclesiae adhuc spes fuit, fore, ut ad alterutrum coetum Orientales possent duci. Ich bin überzeugt, schon der Gedanke, sich welchem Neugläubigen auch immer zuwenden zu können, klingt einem griechischen Ohre komisch. Daß das Verhältniß zur ebenfalls altgläubigen abendländischen Kirche ein anderes ist, braucht wohl nicht erwiesen zu werden. Hat die Neugläubigkeit jemals solche Hoffnungen genährt, so zeigt sie eben dadurch, daß sie den morgenländischen Katholizismus eben so wenig verstanden hat, als den abendländischen.

Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur, conscriptae a Vincentio Buczinski, societatis Jesu sacerdote. Viennae, 1842. Typis et sumtibus congregationis Mechitaristicae. 8. Pag. 294*).

Der Titel dieser Schrift erregt eine eigenthümliche Gespanntheit auf den Inhalt: „Die Application philosophischer Principien auf die christlichen Religionswahrheiten", — da eröffnet sich ein weiter Kreis von Erwartungen und Betrachtungen; denn welche Krisen, welche Kämpfe zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Speculation und Religion, nur seit den letzten 50 Jahren!

*) Die Institutiones doctrinae religionis von dem Jesuiten Buczinski sowohl als die voranstehende Rezension, welche in dem allgemeinen Religions- und Kirchenfreunde (9. Heft 1844) steht, haben Manches, was unsere Leser interessiren wird. Wir haben daher die gedachte Rezension aus dem genannten Blatte hier vorläufig mittheilen zu müssen geglaubt. D. R.



Und nun ein Autor aus der Gesellschaft, deren syllogistische Gewandtheit und orthodoxe Sicherheit aus frühern Epochen noch in frischem Andenken steht, wenn dieser Autor S. J. heute mit dem Geiste der Offenbarung in die philosophischen Wirren hineinschneidet oder hineinleuchtet, oder wenn er eine philosophische Methode durch das concrete Glaubensgebiet hindurchführt und so durch philosophische Begriffe die geistige Erfassung der göttlichen Offenbarung vermittelt, — welche Aussicht auf theologisch-wissenschaftlichen Gewinn, aber auch bei der kritischen Stellung einer solchen Aufgabe, welche Gespanntheit zwischen Furcht und Hoffnung!

Man öffnet das Buch, man liest und liest, man kommt bis zum Ende, überall Religionsunterricht, Philosophie nirgends; die Furcht ist verschwunden, aber auch die Hoffnung; das Buch ist ein gutes Religionslehrbuch, nämlich gut latinisirt; ohne scholastisches Formelwerk und gut orthodox, ohne alle verdächtigen Seitenblicke, allein die „philosophischen Principien" und ihre Application, wenn man einige Appellationen auf „ens absolutum," „ens necessarium" etc. und einige „atqui-ergo" ausnimmt, sind rein unsichtbar. Indessen kann ein Lehrbuch einen ganz vortrefflichen Religions-Unterricht enthalten, ohne alle Philosophie, aber wozu dann der Titel mit seinen „principia philosophica ad veritates religionis applicata," um die Welt in Versuchung zu führen, als stamme lucus a non lucendo!

Enthält das Buch keine philosophischen Principien zur Einführung einer aufsteigenden Erkenntniß in die dogmatischen Religionswahrheiten, so befaßt es doch eine philosophische Methode zur Abwehr jedes eindringenden Verständnisses von den positiven Offenbarungs-Dogmen; das ist vielleicht die auf dem Titel genannte Application; applicatio a non applicando. Das Buch umfaßt nämlich vier Theile: 1) Disquisitio de vera divina religione. 2) Expositio dogmatum catholicae fidei. 3) De gratia Christi et Sacramentis. 4) De officiis Christiani.

Zu den drei letzten Theilen mit ihrem christlich-positiven Inhalt gibt der erste Theil die Einleitung durch eine rationalistisch-philosophische Methode und zwar nach drei Stufen. Erste Stufe: Vernunft! die Vernunft, d. h. der reflectirende und abstractive Verstand stellt fest die existentia Dei, notio Religionis, finis hominis, necessitas revelationis, criteria rationis; wie schön und sicher, wenn die ratio naturalis diese Obersätze fest angeknüpft haben wird — woran? Nun das ist ja klar, an die ratio naturalis! um nun auf einer syllogistischen Criterienleiter zur Vernünftigkeit der christlichen Offenbarung sich herabzulassen, d. h. um durch die natürliche Vernunft nach abstracten Verstandes-Criterien die Vernünftigkeit der übernatürlichen Offenbarung zu beweisen, nicht für die Erkenntniß zur Erhebung und Erfüllung der Vernunft, sondern für den Glauben, der nun mit den Dogmen, die ihm die Vernunft eben zuführen mußte, sich gegen diese Vernunft kehrt, um sie mit der Autorität todt zu schlagen; und das wäre kein irrationaler Rationalismus? Es sollen schlagende Belege dafür noch nachfolgen.

Zweite Stufe: Vernunft und Bibel! Auf der Leiter der natürlichen Vernunft-Criterien steigt man von Außen in die historische Glaubwürdigkeit der Bibel und da entdeckt man die dogmatische Göttlichkeit der Bibel, zugleich mit der Göttlichkeit des Christenthums und der Gottheit Christi; nun ist durch die Vernunft der feste Halt im biblischen Worte errungen; nur noch Ein Schritt und Alles ist bewiesen. Daß man freilich mit der natürlichen Vernunft eben so bequem in den historischen Islam, in die gedruckten Vedas hineinsteigen und darin die göttliche Sendung des Propheten von Mekka oder den göttlichen Prozeß der irdischen Trimurti entdecken kann, ja daß der bibelgläubige Protestantismus diese exegetische Hühnersteige erfunden und so lange befahren hat, bis seine natürliche Vernunft zusammt der außerkirchlichen Bibel in das Nichts der Dialektik und Mythik, und endlich in das neueste Garnichts der biblischen Kritik zusammenbrach; — das kommt vor dem syllogistischen Forum in

keinen Betracht. Bisher glaubte man in Deutschland, eine theologische Methode, welche den Ausgang vom subjectiven Verstande (natürliche Vernunft) nimmt und beweisend aus dieser rationalistischen Vernunft in die historische Bibel, aus dieser Bibel in das göttliche Christenthum, aus diesem Christenthume in den dogmatischen Glauben der Kirche hineinsteigt, sei ein Analogon zur hermesianischen Methode und mit ihr eine Frucht der kantischen Saat.

Bisher glaubte man in Deutschland, es sei die allein wahre Methode auszugehen vom Glaubensprincip in der Kirche oder von der Kirche im Glaubensstandpunkt, um von diesem Centrum über das positiv-ideale Gebiet der Dogmen, über das exegetisch-kritische Gebiet der heiligen Schrift, über das historisch-literarische Gebiet der kirchlichen Tradition, über das logisch-metaphysische Gebiet der Vernunft sich auszubreiten, und daß nur unter Voraussetzung dieses synthetischen Weges auf eine umgekehrte analytische Bewegung von der natürlichen Vernunft zur biblischen Offenbarung, von der biblischen Geschichte zum kirchlichen Dogma, von der menschlichen Axiopistie zur göttichen Inspiration der Bibel zulässig sei, nicht als Weg des syllogistischen Beweises, sondern der postulirenden Forschung; so glaubt man in der deutschen Theologie und zwischen der disputatio ad hominem, welche nur hypothetisch zu irgend einem protestantischen oder außerkirchlichen Standpunkt sich herabläßt und da anknüpft um der Bekehrung willen, und der demonstratio ex fundamento, welche thetisch oder auch antithetisch vom kirchlichen Princip ausgeht und ausgehen muß, — einen großen Unterschied, dessen Verwirrung nur zum Nachtheil von Theologie und Kirche ausschlagen kann. Allein das vorliegende latinisirte Werk ist noch ein kantischer Spätling, es macht die hypothetische Accommodationsmethode zur thetischen Lehrmethode, es nennt sich ja die „Institutiones doctrinae religionis!“

Dritte Stufe: Vernunft, Bibel, Kirche! Durch die Criterien der natürlichen Vernunft sind wir mittels der biblischen Urkunden zur kirchlichen Autorität geführt, diese

Autorität zeigt uns ihren Inhalt: Dogmen, Sacramente, Pflichten; der einzige Pförtner vor der Kirche ist der Glaube, die Vernunft, als bisherige Leibwache, zwingt den Menschen mit ihren Criterien in die Pforte der Kirche, der Glaube aber, der den Menschen einläßt, hält die Vernunft mit seinem Autoritätsstabe zurück, der Mensch darf hinein, die Vernunft nicht; an der Pforte steht geschrieben:

„Ihr Alle, die Ihr da eintretet,
Lasset alle Vernunft zurück!“

Und was ist dieser Glaube? Eine lebensinnige Hingebung des religiösen Gemüthes zur mystischen Anschauung der Offenbarungswahrheiten? oder ein gnadenreiches Licht für den Geist zur theologischen Entwicklung der Dogmen? Oder eine überzeugungsvolle Energie des Willens zur kirchlichen Lebensausprägung der Heilsoffenbarung? Nein der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus vernünftigen Gründen! Fast in jedem Kapitel wiederholt sich eine ernstliche Mahnung, man solle hier doch nicht forschen und fragen, es sei Alles unbegreiflich, man solle nur schnell die Vernunft gefangen nehmen und glauben! So Seite 132: „Bene vero animadvertendum, ineffabile hoc mysterium (sc. Sc. Trinitatis) nec verbis explicari, nec ulla ab humanis rebus petita similitudine posse illustrari;“ nun folgen aber doch einige Worterklärungen und Realbeziehungen aber schnell wird wieder eingelenkt: „Atque his notionibus innixis divinae revelationi per simplicem fidem acquiescendum, vitata omni cum impiis de modo ipso tam sublimis mysterii disputatione, quae nihil aliud esse potest, quam profusio inanium terminorum; cum neutra pars modum, quo haec in Deo sint, ratione comprehendere, proinde neutra naturalium cognitionum principia ad illud possit applicare. Et profecto cum omnes, quotquot sana mente sunt, necessario fateantur, divinam naturam infinite ab omni creata natura distare, rationisque humanae captum excedere: ridiculum est sane, principia cognitionum naturalium ex rerum creatarum cognitionibus deducta, velle ad Deum applicare, atque ex his divina

mysteria diiudicare.“ O armer St. Augustinus und St. Irenäus, was habt ihr gethan! ihr seid doch Kirchenväter gewesen und habt solch’ weisen Rath nicht gewußt, nicht beachtet! Welche „profusio inanium terminorum“ in eueren von der Kirche gefeierten Werken! und die Censur des „ridiculus sane“ — ein Autor S. J. verhängt sie über euch. Und erst die großen Theologen des Mittelalters: S. Anselmus, Archiepiscopus, S. Thomas, Doctor angelicus, S. Bonaventura, Doctor seraphicus! Doch wozu diese Emphase; wo war es denn je erhört, daß von einem göttlichen Mysterium keine creatürliche Illustration, keine sprachliche Explication, keine begreifliche Application möglich oder zulässig sei! und solche Behauptungen in einem Werke, dessen Titel: „Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur!“

Fragt man aber, wozu die Vernunft sei, wenn sie nichts vernimmt, und was die Offenbarung, wenn nichts offenbar wird, so folgt die Erwiderung Seite 134: „Ingens vero in nos utilitas ex religionis mysteriis redundat; per fidem quippe eorum sacrificium internum laudis et adorationis exhibemus, captivantes intellectum in eius obsequium; insuper infinita divina maiestas, eius naturae incomprehensibilitas, omnesque notiones et animi sensus, quos de divinitate habemus, obscuritate mysteriorum confirmantur.“

Möge uns der Gott der Offenbarung vor solcher Doctrin beschützen; denn bei solchem „Glaubensopfer“ und „Mysteriendunkel“ könnte Gott auch ein Fatum sein, wie im Islam, oder ein Chaos, wie in der Theosophie, oder die Weltsubstanz des Spinoza, oder das Brahm der Hindu, — der Effect wäre ganz derselbe.

Endlich Seite 135: „Atque ita merito cum SS. Patribus Augustino et Leone Magno dicere debemus, nostram de Deo cognitionem tanto esse perfectiorem, quanto melius impotentiam eum comprehendendi intelligimus.“ So wird durch sophistische Verwechslung von cognoscere und comprehendere die patristische Autorität zum Deckmantel ratio-

nalistischer Armseligkeit gemacht; während die Kirchenväter als Theologen die Erkenntniß der Dogmen vermitteln, aber auf dem Glaubensstandpunkte, wonach jede höhere Erkenntniß Gottes aus seiner Offenbarung zugleich mit der Einsicht einer immer tiefern Unbegreiflichkeit des Unendlichen verbunden ist, und eben durch diese Unbegreiflichkeit für die Erkenntniß ein steter Fortschritt der Ausbreitung in der Welt, wie der Vertiefung im Geiste eröffnet bleibt, — so wird diesen patristischen Aussprüchen die rationalistische Meinung unterschoben, als sei Vernunft und Glaube ein Gegensatz, jedes Streben nach innerer Wahrheitserkenntniß ein Attentat, dagegen das Ideal christlicher Resignation, wenn die Vernunft vor dem Glauben faul und feige sich verkriecht. Wenn es eine Wahrheit ist: mysteria obscura, so soll darum der Glaube kein Licht sein! wenn es ein Dogma ist: mysteria incomprehensibilia, so soll deshalb die Vernunft des Todes sein! Wenn es ein Princip ist: mysteria infallibilia, so soll doch jedes Erkenntnißstreben trügerisch oder lächerlich sein! Und wenn es eine Offenbarung gibt: mysteria revelata, so soll doch nichts offenbar sein! Ist solche Consequenz aus der Vernunft oder aus dem Glauben? Leider wiederholen sich diese unchristlichen und unkirchlichen Vernunftmortificationen allenthalben, gleich als handle sich's um eine Klosterabstinenz, statt um eine Religionsdoctrin; so Seite 196: „Longe a Catholico abesse debet voluntas naturalibus rationibus de tanto mysterio (sc. Ss. Eucharistiae) disputandi, siquidem illius modum per relationem ad veritates naturaliter cognitas intelligere non possumus; cum incredulo vero volente illud rationibus suis impugnare, alia via transigendi hoc negotium cum optato effectu non superest, nisi ut convenientibus argumentis conemur eum adducere ad cognoscendam divinam originem christianae religionis ipsiusque Christi divinitatem.“ Also zur Erkenntniß der Göttlichkeit des Christenthums und der Gottheit Christi gibt es entsprechende Argumente, aber zur Erkenntniß der Wahrheit der h. Eucharistie, wenigstens um die Gegeneinwürfe direct

zu lösen, steht dem Apologeten der Verstand still, da ist ihm der Weg vernagelt, er muß rückwärts!" „Si forte sophismata ad impugnandam huius mysterii possibilitatem adornare vellent, tutissimum sane esset, aures contra tantam blasphemiam claudere. Quodsi hoc per adiuncta non liceret, hoc generali responso ab audienda importuna blasphemia liberare nos possemus, dicentes: modum praesentiae Christi in Eucharistia nec ego, nec tu intelligere possumus; proinde nec possumus intelligere, in qua relatione hoc fidei dogma sit cum aliis veritatibus naturaliter nobis cognitis; nam alterutro termino non intellecto, relatio inter eos intelligi non potest. etc." Eine dogmatische Casuistik, die ihres Gleichen noch sucht.

Wenn man in der Türkei einen ächten Verehrer Allah's nach irgend einem geistigen Elemente fragt, so ist seine resignirte Antwort: „Allah weiß es!" nun, er ist ein Moslemin; aber seit wann wäre denn die kath. Dogmatik türkisch geworden?

Hätte doch nur der Autor auf den vielen Seiten, welche er mit den Expectorationen gegen die Vernunft zu Gunsten der geistigen Blindheit anfüllte, statt dessen einige Lichtblicke aus der tiefen Weisheit St. Augustins, aus den wunderbaren Speculationen des h. Thomas von Aquin, oder selbst nur aus den Controversen Bellarmins mitgetheilt, hätte er wenigstens auf den Catechismus Romanus Rücksicht genommen, um nicht in solche rationalistische Absurditäten zu verfallen; aber merkwürdig! gerade vom Catechismus Romanus läßt sich in dem Buche keine Spur entdecken. Freilich ist es eine Ordens-Antipathie gegen den Catechismus Romanus, die schon seit dem Tridentinum besteht, aber was sollen heute der Kirche diese alten Ordenszwiste wieder untergeschoben werden?

Es wäre ein eben so trauriges als nutzloses Geschäft, zu dieser Gesammtcharakteristik noch eine besondere Blumenlese auszuheben; das Buch an sich ist ein bedeutungsloser Nachzügler, aber wenn es ein Zeichen des theologischen

Geistes im restaurirten Orden S. J. sein sollte, dann wäre der Fall bedenklich, mindestens bedauerlich.

Doch wer wahrhaft katholisch ist, glaubt weder an ein Fatum noch an die Unvernunft, er glaubt an seine heilige Kirche, welche als Kirche Jesu Christi die Heilswahrheit umfaßt, und in welcher der heilige Geist waltet, der in alle Wahrheit einführt, ein Licht für die Vernunft und ein Tröster für das Herz, der uns frei macht von allen ungebührlichen Banden, frei von Irrthum und Sünde, frei auch von Rationalismus und Irrationalismus sammt allen ihren Consequenzen.

Christkatholische Moral, dargestellt von Konrad Lomb, Doctor der Theologie, Domprädendat und Lehrer der Moral und neutestamentlichen Exegese im Klerikalseminar zu Fulda. Regensburg 1844. Verlag von G. Joseph Manz. Luzern, bei Gebr. Räber. XX. u. 381 S.

Vorstehende Schrift ist nichts anderes als ein Compendium der christkatholischen Moral. Dieses erhellet aus ihrem Inhalte und Umfange, dann auch hat der Verfasser dieses selbst in dem Vorworte ausgesprochen.

Es fragt sich zunächst, ob die Eintheilung und Anordnung in der hier behandelten Wissenschaft begründet ist und in wie fern dieses Begründetsein von Hrn. Lomb ist erkannt und nachgewiesen worden? Zu dem Ende wende ich mich zu der Einleitung, denn es läßt sich erwarten, daß über die Anordnung eines wissenschaftlichen Werkes der Autor selbst in der Einleitung sich und auch seinen Lesern Rechenschaft gegeben hat. Diese kurze Einleitung, wie Hr. Lomb selbst sie nennt, besteht aus sieben Paragraphen, welche in ihren Ueberschriften lauten: 1) Gegenstand der christlichen Moral. 2) Verhältniß derselben zur Dogmatik. 3) Ihr Verhältniß zur philosophischen Moral. 4) Quellen der christlichen

Moral 5) Hülfsmittel. 6) Geschichte. 7) Literatur der christlichen Moral. Bevor ich an die Würdigung dieser Einleitung gehe, muß ich zunächst dasjenige aussprechen, was mit dem größten Rechte von einem Compendium, welche Wissenschaft es immer zum Zwecke haben mag, erwartet wird. Dieses ist Richtigkeit, Klarheit, Bestimmtheit und Kürze bei Aufstellung der Grundsätze und eine streng logische, im Wesen der Sache, begründete Ordnung. Von einer Einleitung erwartet man insbesondere, daß der Begriff der zu behandelnden Wissenschaft, wenngleich vor der Hand nur nominal, klar und bestimmt angegeben, seine wesentlichen Bestandtheile namhaft gemacht, die eigenthümlichen Quellen der Wissenschaft angegeben und sowohl deren Gebrauch als auch das Verhältniß der in Behandlung stehenden Wissenschaft zu andern mehr oder minder verwandten Wissenschaften gezeigt werden.

Eine eigentliche Begriffsbestimmung der christlichen Moral sucht man im ersten Paragraphen, wo man dieselbe erwarten sollte, vergebens. Es wird zwar an dieser Stelle hin und her in sehr vagen Ausdrücken über Moral geredet; aber worin ihr Wesen bestehen soll, tritt nirgends mit Bestimmtheit hervor. Wenn auch gesagt wird, sie „lehrt, was der Mensch als Glied des Reiches Gottes in Christus zu thun oder zu lassen habe"; so springt dessen Mangelhaftigkeit so sehr in die Augen, daß diese aus vorliegendem Werke selbst könnte aufgezeigt werden; denn die christliche Moral hat es nicht allein mit positiven und negativen Handlungen, oder mit Handlungen und Unterlassungen, sondern vorzugsweise mit Gesinnungen und Gemüthsverfassungen zu thun. Dieses muß auch bei Hrn. Lomb der Fall sein, wie könnte er sonst, um Anderes zu verschweigen, vom Glauben, der Hoffnung und der Liebe reden? In solche Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit verfällt man leicht, wenn man, statt sich zu bestreben, die Sache, um welche es sich handelt, in eigenthümlichen Begriffen aufzufassen und darzustellen, sich in Bildern herumdreht. Dahin gehört auch die Auffassung und Darstellung der gesammten

Theologie als der Lehre vom Reiche Gottes in Christus. Welches Unrichtige, Unbestimmte und Schwankende hierin liegt, will ich im Folgenden etwas ausführlicher zeigen. Hr. Lomb beginnt seine Einleitung: „Des Menschen (Christen) Bestimmung ist keine andere, als daß das Reich Gottes zu ihm komme und er der Güter dieses Reiches theilhaftig werde (Matth. 6, 10). „Erstlich fragt man hier, welches ist denn das Reich Gottes und welche sind die Güter desselben? Auf diese Fragen gibt Hr. Lomb keine Antwort. Auch bei Matthäus am angeführten Ort wird das in jenem Satze Behauptete nicht bewiesen. Jesus lehrt zwar Matth. 6, 10 und Luk. 11, 2: *ἐλθέτω ἡ Βασιλεία σου* seine Anhänger beten; aber ich suche in dieser Phrase die Worte vergebens, welche mit: „zu ihm," „zu dir," „zu mir" u. s. w. übersetzt werden könnten. Auch die lateinische vulgata und das gewöhnliche Pater noster lauten: adveniat regnum tuum. Warum gibt man den Worten Jesu einen Zusatz, der sogar ihren Sinn umändert? Was Jesus unter Reich Gottes versteht, das beweisen fast unzählige Stellen der h. S., besonders sehr viele Parabeln. Warum will man ungeachtet aller dieser Stellen das Reich in einem Sinne auffassen, als bedeute es eine Verwirklichung dieses Reiches im Menschen? Der einzelne Mensch soll zu diesem Reiche gehören, er soll ein Glied desselben sein, aber soll nicht dieses Reich an sich darstellen. Hr. Lomb fährt fort: „Die Lehre von diesem Reiche Gottes heißt Theologie und zerfällt in den theoretischen und praktischen Theil, indem in der christlichen Theologie die doppelte Frage beantwortet wird: 1) Worin besteht das Reich Gottes in Christus? 2) Was hat der Christ zu thun, um in das Reich Gottes in Christus einzugehen? — Die Beantwortung der erstern Frage gibt die christliche Dogmatik, die Beantwortung der zweiten die christliche Moral. Erstere stellt die Lehre vom Reiche Gottes in Christus objektiv dar, letztere lehrt, was der Mensch als Glied des Reiches Gottes in Christus zu thun oder zu lassen habe." Daß die Lehre vom Reiche Gottes

von Einzelnen Theologie genannt wird, ist mir wohl bekannt. Ich will unter Andern nur an Galura und Hirscher erinnern. Es dürfte aber schwer werden, diese Benennung aus dem Sprachgebrauche und der Sache selbst zu rechtfertigen. Wenn ich nun auch mit der Eintheilung der Theologie in die theoretische und praktische, aus Gründen, welche nicht hieher gehören, einverstanden bin, so bin ich es doch weit weniger mit demjenigen, was Hr. Lomb als theoretische und praktische Theologie behandelt wissen will. Die erstere soll sich mit der Frage beschäftigen: „Worin besteht das Reich Gottes in Christus?" Die zweite: „Was hat der Christ zu thun, um in das Reich Gottes in Christus einzugehen?" In der That, sonderbare Fragen! Man betrachte die erste: „Worin besteht das Reich Gottes in Christus?" In dieser Frage liegt offenbar die Ansicht zu Grunde, das Reich Gottes besteht in Christus, in seinem ganzen Leben, Lehren und Wirken. Gerade an und durch Christus ist den Menschen eine vollendete Idee vom Reiche Gottes gegeben worden, oder mit andern Worten, was die Menschen zu thun und zu lassen haben, um zum Reiche Gottes zu gehören. Worauf soll sich nun noch das „Worin" beziehen? Soll es denn außer dem Leben, Lehren und Wirken Christi noch etwas Anderes geben, wodurch das Reich Gottes konstituirt wird? Nicht besser sieht es mit der zweiten Frage aus: „Was hat der Christ zu thun, um in das Reich Gottes in Christus einzugehen?" der Christ gehört doch wohl zum Reiche Gottes. Wodurch man in's Reich Gottes eingehet, hat Christus bei Johannes Kap. 3 selbst gelehrt. Daß dieses durch den Glauben und die Taufe geschehe, ist Lehre der Kirche. In dem Reiche Gottes befinden sich auch Gute und Böse, gleichwie in dem Hause Gottes edle und unedle Geschirre. Die Frage ist jedenfalls zu unbestimmt, um Kandidaten der Theologie in das Wesen der Moral einzuführen. Was sie „dem schon weiter gebildeten Theologen und Geistlichen und wahrhaft religiösen Katholiken" noch nutzen könne, ist gar nicht einzusehen. Wenn die Frage

lautete: was hat der Christ zu thun, um der Wahrheit gemäß an dem Reiche Gottes Theil zu nehmen, so würde sie einen guten Sinn haben. Dieselbe Ungenauigkeit zeigt sich in den Sätzen, in welchen Hr. Lomb sich besonders über die Aufgabe der Dogmatik und Moral ausspricht. „Erstere stellt", sagt er „die Lehre vom Reiche Gottes in Christus objektiv dar," letztere lehrt „was der Mensch als Glied des Reiches Gottes in Christus zu thun oder zu lassen habe." Allerdings ist das Christenthum etwas objektiv Gegebenes, insbesondere nach dem katholischen Lehrbegriff. Dieses gilt sowohl von der Dogmatik, als auch von der Moral. Hat die erstere die objektive Darstellung der theoretischen Lehre, so hat die andere die objektive Darstellung der praktischen Lehre zu ihrer Aufgabe. Es ist sonderbar, daß Hr. Lomb dieses nicht gesehen hat, obgleich er zwei Definitionen anderer Theologen anführt, in welchen dieses ausgesprochen wird. Diese sind Hirscher und Staudenmaier. Der erste sagt: „„Die christliche Moral ist die Wissenschaft von der objektiv christlichen Wahrheit, wie diese durch den Willen des Menschen That und Leben, folglich subjektiv (subjektive Wahrheit) wird und ist;"" der andere: „„Christliche Moral ist jene Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, darzustellen, wie die Wahrheit des Christenthumes durch den Willen übergehe in das wirkliche Leben, oder wie das Leben der Menschheit durch Christus ein Leben in der Wahrheit werde."" Beide Definitionen weichen im Wesentlichen nicht von einander ab. Ich habe an beiden auch nur auszustellen, daß das „Wird und Ist und Werde" lauten muß „Werden und Sein soll." Daher mußte Hirscher's Definition lauten: die christliche Moral ist die Wissenschaft von der objektiv christlichen Wahrheit, wie diese durch den Willen des Menschen That und Leben, folglich subjektiv (subjektive Wahrheit) werden und sein soll. Denn die christliche Moral stellt uns ein Ideal auf mit der Zumuthung und Anforderung, dieses Ideal an uns zu verwirklichen. Daß diese Verwirklichung ohne Weiteres nicht an den Christen selbst eintritt, davon liefert die tägliche

Erfahrung, die Geschichte und selbst die Kirchengeschichte unwiderlegliche Beweise.

Nachdem der Gegenstand der Moral angegeben worden, sollte man erwarten, es würde nun zunächst die Angabe der Erkenntnißquelle derselben erfolgen. Dieses ist aber nicht der Fall. Hr. Lomb handelt §. 2. zunächst von dem Verhältniß der Moral zur Dogmatik, und §. 3. von dem Verhältniß der christlichen Moral zur philosophischen. Ich habe gegen diese beiden Paragraphen weniger zu erinnern; jedoch will es mir bedünken, Hrn. Lomb sei das Gesagte nicht ganz klar geworden. „Daraus" sagt derselbe „ergibt sich das Verhältniß der christlichen Moral zur christlichen Dogmatik." Dieses in mehrer Beziehung merkwürdige „Daraus" soll ohne Zweifel eine logische Folgerung bedeuten, und kann sich deswegen nur auf den vorhergehenden Paragraphen beziehen, in welchem von dem Gegenstande der christlichen Moral die Rede ist. In jenem Paragraphen läßt sich aber nichts über das Verhältniß der christlichen Moral zur christlichen Dogmatik finden, wenigstens nicht in einer Weise, daß dieses Verhältniß mit Bestimmtheit erkannt werden könnte. Hr. Lomb muß dieses, wenn auch nicht erkannt, doch gefühlt haben, weil sich sonst nicht erklären läßt, warum er das in Rede stehende Verhältniß noch durch äußere Auktoritäten bestimmte. Seine weitern Worte sind diese: „Die Dogmatik, sagt Klee*), ist die Wurzel der Ethik (Moral), diese die Krone und die Frucht der Dogmatik. — Es beruht, wie das wahre Leben, auf der wahren Einsicht, so die Ethik auf der Dogmatik. Was ich thun soll, verkündet die Ethik, warum ich es thun soll, verkündet die Dogmatik. Oder: der Gerechte lebt aus dem Glauben**), und sein Leben und seine That wird nach Verschiedenheit seiner gläubigen Ueberzeugung nach Form und

*) vgl. Katholische Dogmatik von Dr. Heinrich Klee. 2te Aufl. Mainz 1839. I. Bd. S. 365.

**) Habac. 2, 4. Röm. 1, 7. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38.

Materie, nach Beweggrund und Gegenstand unterschieden sein. Eine andere Ethik ist darum die der Katholiken, eine andere die der Protestanten, eine andere die der Gläubigen, eine andere die der Rationalisten, so daß nicht nur die philosophische Moral sich von der christlichen unterscheidet, sondern, wie gesagt, diese auch nach den verschiedenen Glaubensbekenntnissen, während alle Christen die Liebe vereinigt, doch nach Beweggruud und Inhalt unterschieden werden kann.“ Was ich thun soll, sagt Hr. Lomb, verkündet die Ethik, warum ich es thun soll, verkündet die Dogmatik. Und bald darauf: Sein Leben und seine That (des Gerechten) wird nach der Verschiedenheit seiner gläubigen Ueberzeugung nach Form und Materie, nach Beweggrund und Gegenstand verschieden sein. Wenn diese beiden Sätze sich nicht widersprechen, so widersprechen sich keine in der Welt. In dem erstern wird das Was des christlichen Thuns lediglich der Ethik zugeschrieben, das Warum aber der Dogmatik; in dem andern wird aber das Was (der Gegenstand) und das Warum (Form, Beweggrund) auf gleiche Weise von der Dogmatik abhängig gemacht; denn Dogmatik und Glaube muß hier eines und dasselbe bedeuten. Unter dem Glauben muß ein vom christlichen Lehrbegriff erfüllter Glaube gedacht werden, wenn das von demselben Ausgesagte gelten soll; theils, weil ein leerer Glaube ein Unding ist, theils, wenn er dasselbe auch nicht wäre, er dennoch auf das Gemüth des Menschen nichts wirken könnte. Hieraus folgt, und die Worte Lomb's lassen darüber keinen Zweifel, daß die Dogmatik oder der Glaube die absolute Bedingung der Moral ist. Gleichwie es ohne irgendwie beschaffenen philosophischen Glauben keine philosophische Sittenlehre gibt, so gibt es ohne christliche Dogmatik keine christliche Sittenlehre. Gerade nach Maßgabe des Glaubens auf beiden Gebieten des Erkennens gestaltet sich auch die Sittenlehre und zwar nicht allein in Ansehung der Form oder des Beweggrundes, sondern auch in Ansehung der Materie oder des Gegenstandes. Die Dogmatik ist aber in beiden Beziehungen nicht

allein absolute Bedingung der Moral, sondern auch die Quelle derselben. Es kann dieses keinem entgehen, welcher zur Einsicht in das Wesen der ethischen Idee sich erhoben hat. In welchem Sinne dieses aber zu verstehen ist, werde ich gleich zeigen, wenn ich die Quellen bespreche, welche Hr. Lomb für die christliche Moral besonders angegeben hat.

Ehe ich aber hierzu übergehe, muß ich noch das Verhältniß angeben, wie sich Hr. Lomb dieses zwischen der philosophischen und christlichen Moral gedacht und dasselbe auch bezeichnet hat. Hr. Lomb ist, dieses bekenne ich mit Freuden, in der Angabe dieses Verhältnisses glücklicher gewesen, als in demjenigen, was ich bis dahin besprochen habe. Derselbe sagt dem Sinne nach ganz richtig, daß zwischen der philosophischen und christlichen Moral kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer und gradueller Unterschied statt finde. Seine eigenen Worte sind diese: „Die christliche Moral ist nach ihrer Quelle so wie nach ihrem Inhalte umfassender als die philosophische Moral, welche nur die aus der Vernunft erkannten sittlichen Wahrheiten und Beweggründe darstellt, während die christliche Moral nebst ersteren auch die durch die christliche Offenbarung gegebenen sittlichen Wahrheiten und Beweggründe erhält und eben dadurch größere Reichhaltigkeit und Sicherheit bietet." Ich stimme diesem Urtheile des Hrn. Lomb gänzlich bei aus dem einfachen Grunde, weil das Wesen der ethischen Idee in qualitativer Hinsicht überall dasselbe bleiben muß; mag diese Idee auf einem Gebiete entspringen, auf welchem auch immer. Auf welchem besondern Grunde aber die Einsicht des Hrn. Lomb beruhet, erhellet aus den von ihm bezeichneten Prinzipien oder Erkenntnißquellen der Moral.

Dieselben werden nach dem Vorgange Hirschers in unmittelbare und mittelbare Erkenntnißquellen eingetheilt. Was Hr. Lomb unter unmittelbaren Quellen der christlichen Moral versteht, will ich zunächst mit dessen eigenen Worten angeben. „Sie sind (diese Quellen) die Offenbarung Gottes an die Menschen zum Theil schon kund gegeben durch die

Vernunft (Röm. 1, 19). Diese ist die Quelle auch der christlichen Moral, welche die aus der Vernunft erkennbaren sittlichen Wahrheiten nicht ausschließt, und selbst bei Darstellung der positiven Wahrheiten es nicht unterläßt, ihre Uebereinstimmung mit den Forderungen der Vernunft zu zeigen. — Die Kenntniß des Reiches Gottes in Christus, so wie dessen, was der Mensch zu thun hat, um dieses Reiches theilhaftig zu werden, ist besonders durch positive christliche Offenbarung den Menschen gegeben, in der heiligen Schrift und Erblehre, die daher Erkenntnißquellen der christlichen Moral sind." Die Vernunft und das Christenthum sind also nach der Ansicht des Hrn. Lomb die unmittelbaren Quellen der christlichen Moral, oder mit andern Worten, die natürliche und die übernatürliche Offenbarung. Bevor ich an eine Würdigung dieser Ansicht gehe, will ich einige der Erläuterungen in Ansehung der andern Quelle anführen. Dieselben lauten: „Selbst die heilige Schrift des a. T. ist als solche Quelle nicht ausgeschlossen, da sie auch für den christlichen Sittenlehrer die trefflichsten moralischen Regeln und Beispiele enthält. .... Besonders ist Quelle der christlichen Moral die heilige Schrift des n. T., in welchem Christus als Lehrer des Gesetzes der Liebe und der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 23) auftritt und seine Jünger den durch die Liebe thätigen Glauben (Gal. 5, 6) verkünden. ...... Die Erklärung der heiligen Schrift als Quelle der christlichen Moral geschehe nicht nach der Privatansicht der Einzelnen, sondern in und nach dem Geiste und der Lehre der Kirche, die sich in der mündlichen Ueberlieferung, Tradition, ausspricht, welche gleichfalls Quelle der christlichen Moral ist und als solche früher bestand als die heilige Schrift des n. T. selbst."

Wenn nun die Vernunft und die Offenbarung Gottes, oder mit andern Worten, wenn die natürliche und übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen in gleicher Weise unmittelbare Erkenntnißquellen der christlichen Moral sind; so erhellet ganz deutlich, daß zwischen der philosophischen

und christlichen Moral kein qualitativer Unterschied statt finden kann, sondern lediglich ein quantitativer und gradueller. Aber ist denn die Vernunft auch zufolge der Lehre des Apostels Röm. 1, 19 ff. eine unmittelbare Quelle der christlichen Moral? Erstlich ist die Vernunft eine Quelle der christlichen Moral? Wenn Paulus in der erwähnten Stelle auch lehret, daß die Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes bei den Heiden durch die Vernunft so leicht gewesen sei, daß die entgegengesetzte Nichterkenntniß ihnen sogar müsse zur Sünde angerechnet werden; so folgt doch noch keineswegs, daß die hier in Betracht kommenden Erkenntnisse auch christliche Erkenntnisse seien. Aber wenn man anderweitig weiß, daß, gleichwie das Christenthum die Erkenntniß Gottes, so auch die Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes voraussetzt, den Menschen an diese Kenntnisse weis't, dieselben entwickelt und weiter auf dieselben bauet; so kann man sagen, die Vernunft ist einschließlich auch eine Quelle der christlichen Moral. Aber ist sie darum auch eine unmittelbare Quelle? Die Vernunft, in welchem Sinne sie auch immer gedacht werden mag, ist zunächst etwas Formelles, ist ein gewisses Prinzip geistiger Thätigkeit im Menschen. Dieses Prinzip tritt aber nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins, namentlich in so fern es uns ethische Vorschriften gibt, nicht unmittelbar in Thätigkeit. Gerade seine Thätigkeit wird hier durch eine vorangehende Thätigkeit bedingt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeugt es laut, daß die Vernunft uns dann erst ein ethisches Verhalten gegen Gott und den Menschen vorschreibt, nachdem wir eine bestimmte so oder so beschaffene Gottes- und Menschenerkenntniß erlangt haben. Was folgt nun hieraus? Die Vernunft ist nicht die eigentliche Quelle jenes Verhaltens, sondern die Erkenntniß, auf deren Grund dasselbe von der Vernunft ausgesprochen wird. Will man sich darum genau ausdrücken, so kann man die Vernunft nur eine mittelbare Quelle der Moral nennen, weil alle ihre ethischen Aussprüche durch vorhergehende Erkenntnisse bedingt und vermittelt werden.

Aber wie verhält es sich mit der andern unmittelbaren Quelle der christlichen Moral? Als solche wird von Hrn. Lomb bezeichnet die gesammte übernatürliche göttliche Offenbarung sowohl des alten als des neuen Bundes, nach der Auffassungs- und Erklärungsweise der katholischen Kirche. Betrachtet man dieses, so kann man nicht umhin zu bekennen, Hr. Lomb ist nicht der Meinung, die allgemeinen und besondern praktischen Lehren des Christenthums seien in den Erkenntnißquellen desselben gerade so enthalten, wie die theoretischen, und dürften gerade, wie diese, aus derselben entnommen und dargestellt werden. Diese Ansicht ist nicht allein grundfalsch, sondern macht auch eine eigentliche und wahre Ethik geradezu unmöglich. Im Vorbeigehen will ich nur erwähnen, daß Hr. Lomb durch diese Behauptung mit der in §. 3 durch Klee's Worte ausgesprochenen: „die Dogmatik ist die Wurzel der Ethik" das Leben und die That des Gerechten „wird nach der Verschiedenheit seiner gläubigen Ueberzeugung nach Form und Materie, nach Beweggrund und Gegenstand unterschieden sein" in offenbaren Widerspruch geräth. Es liegt mir hauptsächlich ob, die Unrichtigkeit der obigen Lomb'schen Behauptung zu beweisen. Zu dem Ende Folgendes: Jeder, welcher nur einigermaßen mit dem Wesen der christlichen Moral bekannt ist, weiß es, daß dieselbe es hauptsächlich mit Gesinnungen und Gemüthsstimmungen, oder damit ich mich kürzer ausdrücke, mit Gemüthsverfassungen zu thun hat. Eben so weiß jeder, welcher nur einige psychologische Kenntniß und Selbstkenntniß erlangt hat, daß Gemüthsverfassungen nicht unmittelbar geboten oder vorgeschrieben werden können. Dieselben entstehen erst nach vorangegangener Erkenntniß eines Gegenstandes und der Erkenntniß des Verhältnisses desselben zu uns. Dieses gilt sowohl in Ansehung Gottes als auch des Menschen. Man erinnere sich nur an die Gemüthsverfassung der Liebe. Alle Welt weiß, daß die Liebe nicht unmittelbar geboten werden kann. Ja noch mehr. Wenn die von Hrn. Lomb angegebene Quelle die eigentliche Quelle der Moral sein sollte, so würde der wahre

Kern der Moral dem Menschen verborgen bleiben, er würde nur leere und sinnlose Worte von derselben erhalten; ein moralisches Leben würde ihm unmöglich werden. Denn von einer Gemüthsverfassung kann ich nur dann erst eine deutliche Vorstellung erhalten, wenn ich sie in mir selbst wahrnehme und anschaue. Umsonst sagt nicht der Apostel: „der Lieblose kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe.“ Wer also an sich selbst nicht erfahren hat, was Liebe ist, kann auch keine Vorstellung von Liebe haben. Bleibt aber in dieser Weise das wahre Wesen der Moral verborgen, so kann es auch nicht erfüllt werden. Man kann nur so thun, ob man es erfüllen wolle; ob man es aber wirklich erfüllt, darüber kann man niemals Gewißheit erhalten. Selbst die einzelnen Handlungen, welche man setzt, können niemals auf den Charakter der Sittlichkeit (Moralität), sondern nur auf den Charakter der Gesetzmäßigkeit (Legalität) Anspruch machen. Es ist also unleugbar, die ethischen Vorschriften können in den allgemeinen christlichen Erkenntnißquellen nicht enthalten sein, wie die theoretischen oder dogmatischen Lehren. Aber welche ist denn die Quelle der Ethik? Die christliche Ethik hat keine andere Quelle als die Dogmatik. Wenn man gegen das bisher Erörterte einwenden sollte: in den allgemeinen Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums würden doch viele ethische Vorschriften ausgesprochen; so antworte ich, dieses ist allerdings wahr, aber diese Aussprüche haben allzeit die betreffenden dogmatischen Lehren zu ihrer Grundlage oder ihrer nothwendigen Voraussetzung. Die Dogmatik ist und bleibt also die einzige und alleinige Quelle der Moral. Dieses ist aber wiederum nicht so zu verstehen, als hätte die Moral dieses oder jenes dogmatische System zu ihrer Quelle, sondern lediglich die gesammten dogmatischen Lehren, wie dieselben nach der Auffassungs- und Auslegungsweise der katholischen Kirche in den Erkenntnißquellen des Christenthums enthalten sind. Ferner die Dogmatik ist nicht die unmittelbare Quelle der Ethik, sondern nur eine mittelbare; keine einzige ethische Lehre ist als solche unmittelbar in den

dogmatischen Lehren enthalten, sondern kann sich in ihrer Wahrheit erst durch Betrachtung derselben ergeben. Wie eine solche Betrachtung anzustellen sei, kann an dieser Stelle nicht auseinandergesetzt werden.

(Schluß folgt.)

Handbuch der biblischen Alterthumskunde, herausgegeben von Dr. Joseph Franz Allioli, Domprobst zu Augsburg, unter Mitwirkung von Dr. Franz Clem. Gratz, Professor der Theologie zu Dillingen, Verf. der häusl. und geogr. Alterthümer, und Dr. Daniel Haneberg, Professor der Theologie zu München, Verf. der religiösen Alterthümer. Mit Karten und Beilagen. — Landshut 1844. 2 Bde. 8.

In den letzten Jahren sind auf dem Gebiete der biblischen Alterthumskunde so bedeutende Entdeckungen gemacht worden, daß die bisherigen archäologischen Handbücher nicht mehr ausreichen, und die Disciplin selbst in einzelnen Theilen eine gänzliche Umgestaltung erleiden muß. Für Katholiken so wie für Protestanten ist daher ein ausführliches Handbuch der biblischen Archäologie schon geraume Zeit ein Bedürfniß. Bei den ersteren ist seit Jahn kein größeres archäologisches Werk mehr erschienen; die Werke von Scholz und Kalthoff sind nur Compendien, auf den ergänzenden Vortrag des Lehrers berechnet. Die Protestanten besitzen außer dem unvollendeten Werke Rosenmüller's und Wiener's biblischem Real-Wörterbuche nur noch das kurze, wiewohl sehr brauchbare Handbuch De Wette's. Das vorliegende Werk, welches die Gränzen eines Compendiums überschreitet, scheint daher bestimmt, eine Lücke in der theologischen Literatur auszufüllen, und wird dies auch thun, wenn es, was wir hier zu untersuchen gedenken, die durch die fortschreitende

Kritik, historischen Forschungen und Reisen gewonnenen Resultate, mit Geschick und Umsicht in sich aufgenommen hat.

Von dem jetzigen Domprobst Allioli besitzen wir bereits ein Lehrbuch der biblischen Archäologie. In dem vorliegenden Werke, welches derselbe unter Mitwirkung der Professoren Gratz und Haneberg herausgegeben hat, sind die politischen Alterthümer von dem Herausgeber selbst verfaßt und haben seit deren im Jahre 1840 erfolgten Veröffentlichung keine Veränderung erlitten. Prof. Dr. Haneberg hat demnächst die religiösen, Prof. Dr. Gratz die häuslichen und geographischen Alterthümer bearbeitet. Der erste Band enthält in drei Abtheilungen die Arbeiten von Allioli und Haneberg, so wie die häuslichen Alterthümer von Gratz; der zweite Band umfaßt auf 42 Bogen nebst 2 Beilagen, Register und 3 Karten die von letzterem allein verfaßte bibl. Erd- und Länderkunde, welche auch in besonderem Abdrucke erschienen und zu haben ist.

Der Herausgeber erklärt sich in einer kurzen Einleitung über seine Aufgabe dahin, daß die biblische Alterthumskunde die Kenntniß aller Einrichtungen, Sitten und Gebräuche in dem Staats-, Religions- und Familien-Zustande der in der heil. Schrift erwähnten Völker umfasse, daß aber die hebräischen Alterthümer den vorzüglichsten Theil derselben ausmachen. Ganz kurz und ohne Vollständigkeit zu bezwecken werden hierauf die Quellen und Hülfsmittel dieser Disciplin angegeben und wird sodann zur Darstellung der politischen Alterthümer übergegangen, welche auf 83 Seiten unter den Rubriken: Staats-Recht, Privat-Recht, Gerichtliches Verfahren und Kunde der Verhältnisse des Israelitischen Staats nach Außen, abgehandelt werden.

Schon dem angegebenen Umfange nach dürfen wir in dieser Arbeit Allioli's nur eine sehr kurze, compendiarische Darstellung erwarten; eine leichte mehr populäre und summarische als quellenmäßige, gelehrte Behandlung. Darum begegnen wir auch hier keiner tiefer eingehenden Entwickelung archäologischer Zustände, keiner Abweichung herrschender,

falscher Ansichten, sondern mehr eine fließende, unterhaltende für einen großen Leserkreis berechnete Lektüre. Es mag diese Behandlung der Absicht des Verf. entsprechen, wir bedauern aber, daß die Wissenschaft in diesem Theile so wenig gefördert worden ist, daß es dem gelehrten Verfasser nicht um Mittheilung tieferer Kenntnisse und um pragmatische Entwickelung der nur lose aneinander geknüpften Zustände zu thun gewesen, wodurch er sich auch an die Leistungen seiner Mitarbeiter besser angeschlossen und das Werk selbst an Einheit gewonnen hätte. Größere oder kleinere Unrichtigkeiten sind uns beim Lesen folgende aufgefallen.

Bei Beschreibung der Königswahl finden sich die nothwendigen Requisite zur Wahlfähigkeit gar nicht, nur unvollständig seine Befugnisse und die Beschränkung derselben durch die Wahlkapitulationen, seine Insignien, Einkünfte, Beamte, so wie sein Verhältniß zum Priesterstande angegeben. Die Verfassung des Israelitischen Volkes zur Zeit des Exils wird gar nicht besprochen. Ebenfalls unvollständig wird von §. 68 an die Institution des jüdischen großen Synedriums behandelt. Unrichtig ist die aufgeführte Anzahl von 72 Mitgliedern des Synedriums: es waren nur 70 und mit dem Hohenpriester 71. (vgl. Mischna Sanhedr. c. 1. § 6.) — Der Verf. hat ferner daselbst die nicht zu begründende Meinung Jahn's, die Hohenpriester seien die Häupter der 24 Priesterklassen gewesen, wobei er übrigens in demselben Buche §. 174 von Dr. Haneberg widerlegt wird, aufs Neue vorgebracht. Von den Schriftgelehrten erfahren wir nicht einmal, ob sie dem Priester- oder dem Laienstande angehörten. Hierher ist auch zu rechnen, daß die Untergerichte aus 7 Personen und 2 beigegebenen Leviten bestehend aufgeführt werden; sie bestanden aber aus 23 Personen (vgl. Mischna a. a. O.); ein noch kleineres Gericht war das der Drei Männer, welches der Verf. gar nicht erwähnt.

§. 80 werden drei bei den Hebräern übliche Lebensstrafen angegeben. Eine vierte ist nach Sanhedr. c. 6 u. 7 hinzuzufügen: die Hinrichtung mit einem Stricke. Daselbst

zählt er auch drei Stufen der Excommunication auf: Niddui, Cherem und Schommatha. Die letzte, von welcher der Verf. will, daß sie die schärfste Ausschließung bezeichne, ist jedoch nicht im Alterthum begründet, sondern nur eine Erfindung des späten Elias Levita.

Zu mehr untergeordneten Versehen rechnen wir, daß der Verf. das Material der Dornenkrone Jesu für Rhamnus erklärt; da doch Sieber (Reise S. 143 ꝛc.) diese Annahme widerlegt hat. Ferner, daß er behauptet, die zu Kreuzigenden seien stäts an das vorher aufgerichtete Kreuz geschlagen worden, daß er den Gewürzwein dem bereits entkleideten Jesus reichen läßt, und daß er nichts davon weiß, daß die zu Kreuzigenden bei Weitem nicht immer ganz entkleidet wurden. Wichtiger aber ist die §. 120 vorkommende exegetische Unrichtigkeit: „Christus habe die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs gestattet und die Kirche habe demselben noch andere wichtige Ursachen gleichgestellt.“

Wir wollen dem gelehrten Hrn. Verf. diese Ausstellungen nicht vorenthalten, damit er dieselben bei einer demnächstigen neuen Ausgabe berichtigen und so das Werk brauchbarer machen könne.

Die von Dr. Haneberg bearbeiteten religiösen Alterthümer bekunden ein größeres, erfreuliches Streben nach wissenschaftlicher Genauigkeit. Die Schreibart wechselt zwischen populärer und streng wissenschaftlicher, jedoch so, daß letztere bei weitem vorherrscht. Uebrigens leidet sie bei schwierigern Deduktionen an einer gewissen Dunkelheit.

Der Verf. unterscheidet im menschlichen Leben drei Perioden religiöser Entwickelung, die kindliche Religion des Paradieses, die Religion des alten Bundes und die in der streitenden, eine vierte die der Vollendung in der triumphirenden Kirche. Beginnend von der Religion der Patriarchen, bestimmt er die Aufgabe, welche die Religion in dem gefallenen Menschen zu lösen hatte, auf daß man zu erkennen vermöge, wie sie bei denselben gelöst wurde.

Als Reinigungsmittel hatten die Patriarchen das Opfer

und die Beschneidung. Schon früher wurde das Opfer als ein auf Gott gerichteter Genuß der Natur, der ersten Eltern Genießen als ein auf Gott gerichtetes Tödten und Zerstören der vorzüglichsten Naturerzeugnisse definirt. Seit der Genuß der Natur den Menschen von Gott weggerichtet hatte, war das Opfer ein auf Gott gerichtetes Entsagen. Wir wollen hier mit dem Verf. um den richtigen Opferbegriff nicht rechten, zumal da er ihn später anders bestimmt. Nur müssen wir schon hier bemerken, daß nach allen Andeutungen im A. B. das Opfer eine Sühne einschloß, und zwar nicht, indem man auf Etwas verzichtete, sondern indem man Etwas vernichtete. Auch ist gar kein Grund vorhanden, schon zu Abels Zeit, wie der Verf. will, eine förmliche Institution des Opfers anzunehmen; da zur Erklärung des ersten Opfers schon ein in den gefallenen Menschen liegendes Bedürfniß, mit Gott in Verbindung zu treten und ihn zu versöhnen, völlig ausreicht. Auch können wir mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wenn er sagt: Melchisedek sei unmittelbar durch Gott berufener Priester gewesen, und wenn er zu diesem Zwecke das Gen. 14, 18 vorkommende לְאֵל עֶלְיוֹן mit „durch El Eljon", also das לְ von der bewirkenden Ursache erklärt. Die kirchliche Auffassung, wie sie auch die Vulgata hat, ist: „Melchisedek war Priester des Allerhöchsten", und das לְ vor אֵל steht einfach zur Bezeichnung des Genitivs.

Die versuchte Erklärung, der Bedeutung der Beschneidung als eines Opfers für die Pflege und Bewachung der Zeugung, ist zwar sehr gut entwickelt, aber historisch nicht nachweislich und kaum annehmbar. Es kann nicht geleugnet werden, daß auch andere Völker, Aegypter, Phönizier, Kolchier rc. die Beschneidung im tiefen Alterthum hatten, und daß sie bei ihnen gewiß aus einem andern Grunde entstanden war. Es bleibt daher immer möglich, daß etwas um anderer Ursachen willen Vorhandenes bei Abraham eine religiöse Bedeutung, welche bekanntlich kein Opfer war, erhielt.

Bei dem dritten Punkte der Religion, der Patriarchen, deutet der Verf. das im Segen Jakobs Gen. 49, 10 vorkommende Wort Schello nicht in der gewöhnlichen, kirchlichen Weise, sondern faßt es als nomen proprium Schiloh, „bis der Schiloh kommt“. Wo aber die Kritik so entschieden für die erstere Lesart ist, und die kirchliche Auffassung sich ihr so genau anschließt, da sollte man sich, nach unserer Ansicht, nicht in einer so wichtigen Stelle an eine abweichende, den Sinn immer ändernde Lesart halten.

Ausgehend von der Ansicht, daß die Gesetzgebung und das ganze religiöse Leben der Israeliten, nur begriffen werden könne, wenn eine Kenntniß der benachbarten heidnischen Culte vorangehe, wird im zweiten Abschnitte das canaanitische und mesopotamische Heidenthum beschrieben. Der Leser darf hier freilich nur ein Aufnehmen des Bekannten und keine eigenen Forschungen suchen; das Ganze ist aber recht ansprechend und anschaulich gehalten. Wir können jedoch nicht umhin zu bemerken, daß der Verf. eine unrichtige Ansicht der Stelle Lev. 20, 2 hat. Er folgert nämlich aus derselben, daß dem Götzen Moloch mitunter das semen virile geopfert worden sei. Ich erinnere mich keines Interpreten aus alter oder neuer Zeit, der diese Stelle so erklärte. In derselben ist von nichts anderm Rede, als von den Kindern, welche dem Moloch geopfert wurden, wie noch deutlicher aus c. 18, 21 erhellt. Nicht weniger verfehlt halte ich die Erklärung des אנשי השם im §. 40., „Männer des Namens“ sind berühmte Männer; der Verf. übersetzt die Worte mit „Zauberer“.

Ueber den Stierdienst und das goldene Kalb erhalten wir keine genügende Auskunft. Das Apisbild steht nämlich in so enger Verbindung mit Osiris, dem personifizirten Sonnenjahr, dessen Sohn Apis ist, und dieser wiederum mit dem ursprünglich indischen Mithras, daß der ganze ägyptische Stierdienst ohne die Zusammenhaltung dieser Culte unverständlich ist. Der Verf. hat uns hierüber nichts mitgetheilt, macht vielmehr den Stier zum Repräsentanten des Mond-

gottes, und läßt uns so nur Eine der drei Hauptseiten dieses Cultus erblicken.

Im dritten Abschnitte, Religion der Synagoge, wird passend auf den vorzugsweise praktischen Charakter derselben aufmerksam gemacht. Vorerst erhalten wir eine mehr der Dogmatik angehörige Abhandlung über die Lehre von Gott und dem Jenseits. Im Collegium der großen Synagoge findet er die Trägerin und Bewahrerin der alten Tradition, was er umständlicher entwickelt. Minder richtig ist aber §. 93 die Behauptung, daß auch Propheten zu diesem Collegium gehörten.

Die zweite Abtheilung des ganzen Werkes ist überschrieben „Heilmittel". Unter ihnen behandelt er auch die heil. Orte, als Postulate der heil. Handlungen. Dieser Theil ist der am besten bearbeitete des ganzen Buchs; in Kürze, gut und lichtvoll, wird zuerst die Stiftshütte mit ihren Geräthen, so wie der salomonische und spätere Tempel beschrieben. Nur über die Bedeutung der Cherubim, so wie über Seraphim, wie überhaupt über die Symbolik, finden wir nichts Genügendes Auch theilen wir nicht die Hoffnung, welche der Verf. S. 141 nebenbei ausspricht, daß die verloren gegangene und schon dem zweiten Tempel fehlende Bundeslade vielleicht am Ende der Zeiten wieder aufgefunden werde.

Nicht vollständig finden wir die Bedeutung des mosaischen Opfers entwickelt; eben so ungenügend das Verbot des Bluteßens und des Fettes. Nicht weil letzteres leicht Ausschlag rc. erzeugte, durfte es nicht genossen werden, sondern weil es das Vorzügliche des Thieres war und darum ebenso wie der Nephesch im Blute der Gottheit angehörte.

Recht gelungen sind von §. 185 an die heiligen Zeiten beschrieben, und namentlich ist beim Osterfeste das Schlachten, Bereiten und Genießen des Paschalammes und der Zugerichte angegeben. Zum Charoset wurden jedoch nicht, wie wir daselbst lesen, Aepfel und Wein genommen. Das Chagigah ist gar nicht besprochen.

Der Verf. hat hier auch die schwere Frage, wann der Heiland das Pascha gegessen, zu lösen versucht, hat dieselbe aber mehr mit dem Schwerdte zerhauen als gelöst. Er sagt: weil in jenem Jahre auf den 16. Nisan der große Sabbath gefallen sei, und somit für den Sabbath kein Rüsttag habe Statt finden können, so hätten die Juden das Osterfest um Einen Tag hinausgeschoben, so daß Ostern und Sabbath zusammenfielen. Christus habe aber am 15. Nisan das Osterfest gehalten."

Gegen diese Erklärnng erheben sich bedeutende Schwierigkeiten. Einmal wissen wir von einer erlaubten Verschiebung des Osterfestes um des Sabbaths willen nichts. Die Juden, welche uns so umständlich die heil. Zeiten und ihre ganze Feier beschrieben haben, welche auch sogar von einer möglichen Collision mit dem Sabbathe sprechen, würden gewiß nicht unterlassen haben, uns hierüber Nachricht zu geben. Diese Unterstellung ist somit historisch unhaltbar, hätte auch eine Verlegung des Tages für die Bereitung der ungesäuerten Brode herbeiführen, überhaupt den vorhergehenden Festritus in Bezug auf die bestimmt angegebenen Zeiten ändern müssen, wovon wir bei den Juden ebenfalls nichts erfahren. Die Nachostern der gesetzlich am Pascha Verhinderten kann hiermit nicht verglichen werden, und außerdem sprechen die Synoptiker zu deutlich, daß Jesus das allgemeine jüdische Pascha mitfeierte, ohne einer Ausnahme zu gedenken. Das Schlachten des Paschalammes im Tempel wäre auch nicht so leicht gewesen, wie der Verf. sich dies vorstellt: denn die Opfer schlachtete jedesmal ein Priester; das Pascha aber mußte von dem Eigenthümer oder seinem Diener geschlachtet und als Paschalamm vorgezeigt werden. Es ist nicht richtig, wenn der Verf. sagt, nach dem Abendopfer habe jeder Israelite sich Opfer schlachten dürfen. Der Israelite durfte dies nie außer zu Ostern, zu anderer Zeit durfte nach dem Abendopfer überhaupt kein Opfer mehr gebracht werden. Endlich hätte auch das Lamm, wenn alle diese Schwierigkeiten wären überwunden gewesen, doch nicht ganz dürfen nach Hause gebracht

werden, sondern gewisse Stücke gehörten dem Altare, wovon die Priester nicht dispensiren durften. Daß die Synoptiker dieser Annahme des Verf. widersprechen, haben wir schon berührt. Auch bei Johannes ist c. 19, 31 nicht von dem folgenden Osterfeste, sondern von dem folgenden Sabbath Rede. Nach c. 20 wäre bei obiger Annahme Maria Magdalene so wie die übrigen Apostel in der Paschanacht zum Grabe des Herrn gegangen. Johannes aber erwähnt nur des Sabbaths v. 1 ebenso auch v. 29 wo Jesus am Osterabend (nach dem Verf.) den versammelten Jüngern erschien.

Diese Schwierigkeiten geben wir dem Verf. zu erwägen. Freuen soll es uns, wenn es ihm gelingt, die Hypothese, welche er so ohne Umstände zu der seinigen gemacht hat, mit denselben in Einklang zu bringen.

Indem wir so von Hrn. Dr. Haneberg scheiden, erübrigt uns noch, die Arbeiten des Hrn. Prof. Gratz näher zu beleuchten. Die von demselben verfaßten häuslichen Alterthümer der Hebräer zerfallen in 3 Abtheilungen. Die erste handelt von den Bedürfnissen der Familie und den verschiedenen Arten des Erwerbs; die zweite von den Sitten der Familie und des geselligen Umgangs; die dritte endlich von den Wissenschaften und Künsten der Hebräer. Daß unter dieser Rubrik auch die Krankheiten abgehandelt werden, hätte man nicht leicht erwartet und zeigt dies von fehlerhafter Eintheilung, welche jedoch im Allgemeinen gut ist. Die Darstellung ist durchgängig die populäre, die Sprache ist leicht und anschaulich; die ganze Arbeit eine recht gelungene zu nennen. Auf einige Ungenauigkeiten wollen wir im Folgenden aufmerksam machen.

§. 18 wird gesagt, daß nur die freien Israeliten einen Bart getragen hätten. Es ist uns nicht bekannt, daß die Sklaven keinen Bart tragen durften. Sodann werden die Maaße, Gewichte und Münzen nicht genau, vollständig und richtig angegeben. Das Log z. B. kommt vor als Körpermaß und als Gewicht (vgl. Buxtorf Lexic. 1139), der Verf. kennt es nur in ersterer Beziehung. Unter den Münzen wird

vom Sekel gesagt, es hätten drei verschiedene Silbersekel existirt von einerlei Werth. Der Königssekel war aber derselbe wie der gemeine, so daß nur zwei Sekel existirten, der gemeine und der heilige; der letztere hatte den doppelten Werth von jenem *). Der Verf. behauptet ferner: der Sekel ungemünzten Silbers habe 96 Gran und an Werth 26 Kreuzer 3 Pfennige gehabt, den gemünzten Silbersekel bestimmt er zu 30 Kreuzern. Aber der Sekelwerth des ungemünzten Silbers läßt sich gar nicht mehr bestimmen, der gemünzte dagegen betrug 272 Par. Gran oder über 25 Groschen (vgl. a. a. O. S. 37 u. 38); in derselben Weise unrichtig ist auch das Talent angegeben. Der Verf. hätte die Unrichtigkeit seiner Angaben schon aus seinen eigenen Aussagen entnehmen können; denn wenn er die attische Drachme zu 12 bis 24 Kreuzer berechnet, und den Werth des Sekels auf 4 Drachmen schätzt, so muß ja der Sekel einen höhern Werth als 30 Kreuzer haben. Es wird dem geehrten Verf. gewiß angenehm sein, diesen Irrthum später berichtigen zu können.

Ueber den zweiten Band, welcher die biblische Erd- und Länderkunde enthält, wollen wir nur einige Worte bemerken. Die neuern Reiseberichte sind hier größtentheils sorgfältig benutzt. Ersprießlich wäre es aber gewesen, wenn der Verf., wo er über das Paradies und seine Lage handelt, die neuen Aufschlüsse von Prof. Lassen in seiner Geographie benutzt hätte.

Die Ansicht von der Schöpfung in §. 3: „Gott habe zuerst die Lichtmaterie von den Grundstoffen ausgeschieden und dadurch zunächst die Scheidung des Wassers bewirkt; durch den mit dem Lichtstoff verbundenen Wärmestoff seien aber theils die Atmosphäre, theils die Meere rc. gebildet worden," können wir nicht anders als unbiblisch und ungeologisch bezeichnen. Ebenso dürfte es dem Verf. schwer fallen, seine Behauptung (§. 4): die Hebräer hätten sich die Erde als einen runden, gewölbten Körper, der frei im Wel-

*) vgl. die lehrreiche Schrift von Lic. Friedlieb: die Archäologie. Leidensgeschichte S. 37.

tenraum schwebe, gedacht, aus der Bibel zu beweisen. Auch über die durch die Sündfluth bewirkte Revolution hat der Verf. keine geologisch richtige Ansicht; denn die fossilen Ueberreste von Thieren und Pflanzen unter den Kreideschichten können der Periode der Sündfluth nicht mehr angehören, sondern setzen frühere vulkanische Revolutionen voraus. Ueberhaupt reichen die in dem Buche vorkommenden Mittheilungen über Geologie, Zoologie und Ornithologie, so wie über Pflanzen und Metalle, zu einem gründlichen Bibelstudium nicht aus, und bilden die schwächere Seite des Werkes; bei weitem gelungener ist der geschichtliche, physisch- und politisch-geographische Theil desselben.

Ein Werk von solchem Umfange und Inhalte ist nicht auf das Erstemal nach allen Seiten hin vollkommen. Indem wir auf die Mängel dieser Arbeit aufmerksam machten, wollten wir derselben nichts von ihrem Werthe entziehen. Es bleibt immerhin ein brauchbares und empfehlenswerthes Buch. Seine ganze Anlage, so wie die Männer, welche es zu Stande gebracht haben, lassen mit Grund hoffen, daß es späterhin einer größern Vollkommenheit entgegengeführt und einen ehrenvollen Platz in der biblisch-archäologischen Literatur einnehmen werde.

Italienische Zustände, geschildert von Dr. C. J. A. Mittermaier, Geheimenrathe und Professor an der Universität Heidelberg. Heidelberg. Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr. 1844. 280 S. 8.

Das Buch, mit welchem wir unsere Leser bekannt machen wollen, enthält nach einer allgemeinen Einleitung Beobachtungen über Charaktereigenthümlichkeiten der Italiener, verbreitet sich über den Stand der Ansichten in Italien: über politische Zustände, über die Gründung eines Zollvereins, über den Zustand des Handels, der Schifffahrt und der Industrie in Italien. — Dann enthält dasselbe Berichte

über die Criminalstatistik, über die Anzahl unehelicher Kinder, Kinderaussetzungen, Selbstmorde und Geisteskranken, über den Wohlthätigkeitssinn und Wohlthätigkeitsanstalten, Zahl der Dürftigen, und über Sparkassen. Hierauf folgen Berichte über die Anstalten zum Volksunterricht und Ausbreitung der Bildung überhaupt, über die Wirksamkeit der Akademien und Gelehrten oder gemeinnützige Gesellschaften in Italien. Das Ganze beschließt ein Rückblick.

Es ist kein Land, über welches so viele Reisebeschreibungen erscheinen, als über Italien. Eine große Anzahl dieser Beschreibungen wiederholen das ungünstige Urtheil früherer Berichterstatter, und es darf niemand Wunder nehmen, wenn diejenigen, welche Italien nur aus solchen Berichten erkennen, sich ein sehr ungünstiges Bild von den dortigen Zuständen bilden. Die Ursachen davon sind mannigfach. Namentlich ist es der Drang der Menschen sich mitzutheilen, und auch über Dinge sich auszusprechen, von welchen sie wenig oder gar nichts verstehen; die Mühe aber, der Sache bis auf den Grund zu gehen, scheuen sie; sie finden auch sehr oft nichts mitzutheilen, wenn sie dieses thun wollten. Vielen dieser Reisebeschreiber ist die Religion Italiens fremd, sie sind nicht im Stande, die Individualität eines Volkes aufzufassen und brechen daher über alles den Stab, was nicht grade so aussieht, wie zu Hause. Sie verstehen sehr häufig die Sprache nicht, und ein Volk lernt man nie kennen, ohne mit ihm in seiner Sprache zu verkehren. Der Schaum schwimmt überall oben, und wenn wir auch die Veturini's, die Facchini's, die Camerieri, Ciceroni u. s. w. nicht den Schaum Italiens nennen wollen, so würde man dennoch Unrecht haben, Italien blos nach dem Eindrucke zu beurtheilen, welchen diese auf den Reisenden machen. Sehr viele Reisende kommen aber nur mit dieser Klasse von Leuten in Berührung. Wenn es sich aus diesen Thatsachen erklären läßt, woher es komme, daß so viele Schriften über Italien so unvortheilhafte Resultate bringen, so muß ein Buch, wie das vorgenannte, in einem desto höhern Grade unsere Auf-

merksamkeit in Anspruch nehmen. Der Verf. ist siebenmal in Italien gewesen und hat daher Gelegenheit gehabt, genauere Kenntnisse sich über dieses Land zu verschaffen, als dieses den meisten Reisenden möglich ist. Die Unbefangenheit des Urtheils über das Wahrgenommene, ist so groß und Italien so günstig, daß man zu der Annahme verleitet werden könnte, der Verf. sei ein eifriger Katholik. Wenn sehr viele Deutsche bisher der Meinung huldigten, Italien sei in vielen Beziehungen weit zurück, es stehe in sittlicher Beziehung tief unter andern Ländern, so werden sie sich aus dieser Schrift, die keinen Katholiken sondern einen Protestanten und berühmten Juristen zum Verfasser hat, von dem Gegentheile überzeugen. Sie werden sehen, „daß die Moralität dieses Volkes auf keiner tiefern Stufe steht, als in andern Ländern, daß die Zahl der in Italien verübten Verbrechen zum Theil geringer ist als in anderen Staaten, und daß vor Allem bei dem weiblichen Geschlechte ein günstigeres Verhältniß in Bezug auf Verbrechen sich ergibt, als die Criminaltabellen der meisten andern Länder ergeben.

„Die moralischen und industriellen Vorurtheile, welche über das herrliche Land noch vielfach verbreitet sind, zu zerstören," das war der Zweck, den der Verfasser sich bei der Abfassung seines Buches gestellt hat. Er verspricht, wenn seine Arbeit Beifall erhalten sollte, in einem folgenden Hefte die politischen und Verwaltungseinrichtungen der einzelnen italienischen Staaten, die kirchlichen Zustände, die Gesetzgebung und Rechtspflege, den Zustand der Landwirthschaft und die Verhältnisse der ackerbauenden Klasse in den verschiedenen Gegenden zu schildern. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß seine Arbeit lebhaften Widerspruch finden wird, aber eben so wenig, daß ihr eben so großer Beifall zu Theile werden wird. Beiden Partheien aber, wenn es ihnen um eine richtige Ansicht zu thun ist, muß es wünschenswerth sein, die versprochenen Mittheilungen des Verfassers zu erhalten, da sie, von der individuellen Ansicht durchaus abgesehn, als Grund-

lage für die richtige Beurtheilung Italiens von großem Werthe sind.

Wir begnügen uns an dieser Stelle die Aufmerksamkeit unserer Leser auf das interessante und an statistischen Nachweisungen reiche Buch hinzuleiten, und werden vielleicht Veranlassung nehmen, in den Miszellen auf den Inhalt desselben zurückzukommen.

Neue römische Briefe von einem Florentiner. Zwei Theile. Leipzig bei Brockhaus 1844.

Der Verfasser dieser Schrift, Hr. Dr. Alfred Reumont aus Aachen, hat längere Zeit in Florenz und in Rom gewohnt und Gelegenheit gehabt sich über die Dinge genau zu unterrichten, über welche er die vorgenannten Briefe geschrieben hat. Nach unserm Urtheile können sie Allen, welche Rom und Italien sehen wollen, zur lehrreichen Lektüre, denen, welche jene Stadt und Umgegend kennen, zur angenehmen Erinnerung an Gesehenes und zur Wiederbelebung früherer Eindrücke und Gefühle als sehr zweckmäßig empfohlen werden.

Dom der Heiligen, zur Ehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Vollständiges katholisches Gebet- und Andachts-Buch, aus den Schriften und Lebensakten der Heiligen von A. Hungari, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthum Hessen. Mit Bischöfl. Approb. Nebst sechs Stahlstichen. Frankfurt a. M. Sauerländer 1844 8. 1240 S.

Wir haben „den Tempel der Heiligen" den Hr. Hungari 1842 herausgegeben, in diesen Blättern angezeigt und unsern Lesern als ein vortreffliches Buch empfohlen.

Der Dom der Heiligen den wir hiermit zur Anzeige bringen, unterscheidet sich von jenem durch den Umfang und die größere Reichhaltigkeit des Inhaltes. Die Auswahl des Stoffs, der Geist der Bearbeitung sind sich gleich geblieben. Wir können somit dieselben Lobsprüche auch diesem Buche, dem Dome der Heiligen, ertheilen.

Die äußere Ausstattung ist dem Inhalte völlig entsprechend. Die Originale zu den Stahlstichen sind meistens gut gewählt und die Ausführung wohlgelungen.

Erhebungen des Herzens. Ein Gebetbüchlein für die katholische Schuljugend. Mit einem Kupfer. Ulm und Oberndorf. Druck und Verlag von Joh. Con. Seitz 1844. 12. 160 S.

Die Abfassung eines guten Gebetbuches für Kinder ist eine sehr schwere Aufgabe. Die Anzahl der Versuche, aus dem Herzen der Kinder herauszubeten und den Kindern in ihrer Fassungsgabe und Gemüthszuständen entsprechend vorzubeten, ist nicht groß. Zu diesen Versuchen tritt das vorgenannte Büchlein hinzu, sich bescheiden den Vorhandenen in bequemem Format und guter Ausstattung anreihend.

Christlicher Tugendtempel. Ein Gebet- und Andachtsbuch für die reifere christkatholische Jugend beiderlei Geschlechts. Verfaßt von Pfarrer Th. Burkart in Seedorf. Mit zwei Stahlstichen. Ulm und Oberndorf bei Seitz 1845. S. 263. kl. 8.

Wir rechnen das vorliegende Gebetbuch zu den besten Büchern dieser Gattung, welche in neuester Zeit an's Licht getreten sind. Der Inhalt ist christlich gesund, die Sprache frisch und fließend und insbesondere dem jugendlichen Alter, dem das Buch gewidmet ist, angemessen. Uebrigens wollen wir den Hrn. Verfasser darauf aufmerksam machen, daß in

seine Gebete hie und da Gedanken einfließen, welche didaktischer Art sind und die Ebenmäßigkeit des Gebetes stören, und daß eben so an einigen Stellen dem Ausdrucke die Einfachheit fehlt, welche die Form des Gebetes fordert. Ein kleineres und gefälligeres Format wird dem Buche bei einer zweiten Auflage, die es gewiß erleben wird, zur Empfehlung dienen. Die beiden Stahlstiche empfehlen sich und das Buch nicht.

Konzilien-Lexikon, enthaltend sämmtliche General-, National-, Provinzial- und Partikular-Konzilien, vom ersten Konzilium zu Jerusalem bis auf das Konzilium von Paris. Mit einer Sammlung der wichtigsten Canonen nach ihrem Inhalte geordnet von Alletz. Aus dem Französischen übersetzt von P. Maurus Disch, Kapitular des Benediktinerstiftes Michaelbeuren, derzeit Professor an der kath. Studienanstalt zu St. Stephan in Augsburg. 2 Bde. 8. Preis 3 Gulden 36 Xr.

Die deutschkatholische Litteratur hat in der neuern Zeit mehre lexikalische und kürzere Werke zum Handgebrauche über die Geschichte der Päbste, der Ketzereien und des Kirchenrechts erhalten. Ein lexikalisches Werk über die Konzilien fehlte. Die Compendien von Oberhauser, Cabasutius Carranza sind aus dem Buchhandel verschwunden. In Frankreich hat Gautier im Jahre 1836 ein Abrégé chronologiqne des Conciles généraux herausgegeben, und diesem ist 1841 eine neue Auflage des Dictionnaire des Conciles suivi d'une collection des canons les plus remarquables; par Alletz. Nouv. edit. augmentée d'une analyse historique et critique de conciliabules nationaux tenus par les constitutionnels en 1797 et 1801 et du concile de 1811; par l'abbé Filsjean, chanoine de Saint-Claude, gefolgt, von welchem das vorangezeigte Buch eine Uebersetzung ist. Die Verpflanzung dieses Buches

auf deutschen Boden ist sehr willkommen. Dasselbe ist zum Handgebrauche besonders zu empfehlen.

Ein eigenes Interesse bietet die beigegebene Sammlung der wichtigsten Canonen dar, welche nach ihrem Inhalte geordnet sind. Sie sind großentheils sehr alt, für viele Leser aber gewiß sehr neu.

Die Uebersetzung lies't sich gut; die typographische Ausstattung ist preiswürdig.

Loquere, Domine, quia audit servus tuus, Adlocutiones Iesu Christi ad cor hominis, ex divinis scripturis depromptae cum quotidianis precibus; in Clericorum et saecularium usum editae a M. A. Nickel, consiliario ecclesiastico et seminarii episc. Mog. directore. Tom. I. Prudentia iustorum. Tom. II. Schola Iesu Christi. Francofurti. David Sauerlaender.

Johannes a Jesu Maria, ein spanischer Barfüßer-Carmelit, gestorben 1614 im Kloster zu Frascati bei Rom, hat eine große Anzahl ausgezeichneter ascetischer Schriften, meistens in italienischer Sprache, hinterlassen, welche zu Köln 1620—50 lateinisch in 4 Folianten gedruckt worden sind. — Der Präses des Mainzer Priester-Seminars, Hr. Dr. Nickel, welcher sich die vielseitigsten Verdienste um den Anbau und die Verbreitung der ascetischen Litteratur in Deutschland zu erwerben fortfährt, hat sich auch der Herausgabe der vorgenannten beiden ascetischen Schriften des Johannes a Jesu Maria unterzogen, und hat dadurch zwei sehr gute Betrachtungs- und Erbauungsbücher von Neuem in Umlauf gesetzt. Die Sprache ist durchaus die Sprache der Bibel, Inhalt und Form sind den Büchern von der Nachfolge Christi entsprechend. Das Format ist sehr gefällig; größerer Druck würde dem gegenwärtigen vorzuziehen sein.

Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus, herausgegeben und mit Anmerkungen, vorzüglich für Studirende, begleitet von Johann Kirchhofer, Prof. der Theol. und Diakon am St. Johann zu Schaffhausen. Zürich bei Meyer und Zeller 1844. XVIII u. 520 S. 8.

Um die Ansichten der ersten vier Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung über die Authentie der heil. Schriften des N. Testaments in gedrängter Kürze und sachgemäßer Ordnung mitzutheilen, hat der Verfasser die vorliegende Arbeit unternommen. Die Leser erhalten zuerst ein Verzeichniß der hierher gehörigen ältesten Bibel-Canonen, welches mit dem Fragmente des Ungenannten bei Muratori, beginnt, und mit der Peschito schließt. Daran reihen sich die Aeußerungen einzelner Kirchenschriftsteller und Kirchenväter über die neutestamentlichen Schriften im Allgemeinen, hierauf folgen die Stellen, welche für sämmtliche Schriften des N. B. Zeugniß geben, in ihrer gewöhnlichen Ordnung. Zuerst die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller in chronologischer Reihenfolge, dann die Zeugnisse aus heidnischen und häretischen Schriftstellern. Den Schluß machen Stellen aus den apokryphischen Evangelien der Hebräer, Petri und der Egypter. Dem ganzen Werke sind fortlaufende historische und kritische Noten beigegeben. In einem Nachtrage werden einige Mängel beseitigt, welche größtentheils durch die schnelle Ausarbeitung desselben entstanden sein mögen; so wird der sub Nro. 1. ausgelassene Canon des heil. Gregor von Nazianz daselbst nachgetragen, und gleichsam als Entschädigung sind die 34 Canones aus Gerh. v. Mastrichts Canonensammlung, welche in unchronologischer Ordnung bis auf das Concil von Trient reichen, hinzufügt.

Was diese Arbeit an und für sich betrifft, so müssen wir sie als eine recht dankenswerthe bezeichnen. Dasjenige, was eine Einleitung ins N. T. größtentheils nur andeuten,

unmöglich ganz ausführlich geben kann, haben wir hier zweckmäßig nach den einzelnen Büchern und Klassen geordnet in einer die Einsicht fördernden Uebersicht. Insoweit füllt das Werk eine Lücke in unserer Litteratur der Einleitungsschriften zum N. T. aus. Ob dasselbe durch die beigefügten Noten an Brauchbarkeit viel gewonnen habe, können wir aber nicht ebenso unbedingt bejahen. Wir wollen das Streben des Verf. hierbei nicht verkennen, den Theologie-Studirenden durch dieselbe ein Wegweiser, Erklärer und Rathgeber in historisch- oder kritisch-schwierigen Fällen zu werden. Die vorwaltende Unentschiedenheit bei divergirenden Ansichten, z. B. über den Begriff von „authentisch“, S. 23, dürfte wenig geeignet sein, den beabsichtigten Zweck zu erreichen. Uebrigens enthalten dieselben auch viele recht gute und das Verständniß fördernde Bemerkungen, theils aus anderen Schriften, theils nach eigenem Urtheile. Wenn der Verf. S. 30 im Interesse der Zeugnisse des Papias den Eusebius bestreitet, so können wir ihm hierin nicht beistimmen, es nur mit Eusebius zu halten, welcher sagt: Papias habe die Apostel nicht mehr gekannt, sondern von ihren Bekannten die Nachrichten über jene erhalten. Was der Verfasser zur Entkräftung des Eusebius angeführt, folgt nicht aus den Worten des Textes. S. 67 wird das berichtete Zeugniß des Josephus Antiq. L. XVIII c. 3 so gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigt: Josephus war ein unconsequenter Mann, er wußte Vieles von allerlei Religionsmeinungen, hatte aber keinen eigenen festen Halt und konnte als gelehrter Skeptiker gerade so viel, als hier steht, von Christo sagen, und doch kein Christ werden, wie es bei Weltmenschen öfters der Fall ist. Auch wir halten die Stelle bei Josephus über Christus für ächt, möchten aber nicht auf solche Gründe hin die Einwürfe der Gegner, welche stärkere und haltbarere Gegengründe erheischen, beseitigen.

Die ganze Richtung des Verfassers, wie sie sich in den eigenen Zuthaten ausspricht, ist eine christlich positive; und indem wir rühmend anerkennen, daß derselbe von über-

spannter, grundloser Frömmelei eben so sehr, wie von dem Gegensatze, der in neuerer Zeit leider so oft vorkommenden destruktiven Neuerungssucht und maßlosen Kritik entfernt ist, tragen wir kein Bedenken, das Werk als eine willkommene Erscheinung in der biblischen Litteratur zu begrüßen, und den Theologen von Fach zu empfehlen.

Das Sacrament der Firmung. Ein Lehr- und Andachtsbuch von katholischen Pfarrgeistlichen Crefelds. Crefeld 1844. In Commission bei Gehrich und Comp. in Crefeld.

Manche Leser dieser Blätter, welche der Ausspendung des h. Sacraments der Firmung beizuwohnen Gelegenheit hatten, sind ohne Zweifel durch die Erscheinung unangenehm berührt worden, daß die Firmlinge den Empfang jenes h. Sacraments mit derselben Theilnahmlosigkeit begehen, mit welcher Manche sich leider dem Gebrauche der Sacramentalien zu unterziehen pflegen. Der Grund dieser, selbst bei sonst-religiösen Christen nicht seltenen Gleichgültigkeit kann nur in falschen Ansichten über die Würde und Nothwendigkeit dieses Sakraments gesucht werden, — Ansichten, denen manche desfalls leicht hingeworfene Catechismusaussprüche, sowie die früher in manchen Diözesen mit Verletzung des erforderlichen Ernstes und mit Vernachlässigung der durch die Handlung selbst gebotenen Feierlichkeit vollzogene Ertheilung dieses Sacraments Vorschub leisteten. Kann die praktische Bedeutung solcher Verirrungen nicht verkannt werden, da sie die Aufnahme der in unsern Tagen so plausibel verkündigten Behauptungen der Protestanten, die in jenem Sacramente nur eine leere Taufceremonie oder eine bloße Catechese erkennen, begünstigen, so muß die obige Schrift der Crefelder Pfarrgeistlichkeit, als dem Bedürfnisse der Gegenwart entsprechend begrüßt werden. Dieselbe zerfällt, wie der Titel andeutet, in 2 Theile, von denen der erstere im §. 10

einen förmlichen Firmunterricht ertheilt. Die gute dogmatische Begründung der Lehren, bei der besonders das traditionelle Element mit Vorliebe berücksichtigt ist und die in der klaren und abgemessenen Sprache des Buches eine würdige Form gefunden hat, machen diesen Theil des Buches gleich nützlich für den Seelsorger und den Firmling. Letzterer erhält besonders im zweiten Theile eine willkommene Gabe, indem die dort befindlichen Andachtsübungen — Gebete, Meßandacht, Tageszeiten zum h. Geiste, Firmungsgebete — durch ihren Inhalt und ihre Form geeignet sind, den Christen in heilsamer Erinnerung an den Tag, wo er voll des heil. Geistes wurde, durch das Leben zu geleiten. —

Predigerhalle des Auslandes. Eine Sammluug der vorzüglichsten englischen, flammändischen, französischen, italienischen, spanischen und portugiesischen Kanzelreden in deutscher Bearbeitung, herausgegeben von einem Vereine katholischer Geistlichen. Erster Band. Augsburg 1844. Schlosser'sche Buchhandlung. Preis 30 Kreuzer.

Um den gegenwärtigen Zustand der katholischen Kanzelberedsamkeit in Frankreich und indirekt die Bedürfnisse des dortigen Volkes kennen zu lernen, ist die vorgenannte Predigtsammlung sehr willkommen. Geistliche und gebildete Laien werden dieselben auch mit Nutzen und Interesse lesen. Aber wir wünschen nicht, daß sich unsere Kanzelredner nach diesen Mustern bilden. Die hier gebotenen Predigten sind gelehrte Vorträge, philosophische Abhandlungen, zum Theil geistvolle Discourse, aber keine Predigten in der einfachen Sprache und Weise der h. Schrift; jenes Buches, welches die wahre h. Beredsamkeit enthält, und wonach allein der geistliche Redner sich bilden soll.

In diesem äußerlich wohl ausgestatteten ersten Bande sind 11 Predigten von Lacordaire, Ravignon, Bautein, Daguerry und Bourel enthalten.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Beweis der Kirche.

Das Dasein der Kirche selbst und ihre Wahrheit und Rechtmäßigkeit ist nicht aus der Bibel zu beweisen. Ein solcher Beweis ist unstatthaft, denn er ist nicht allgemein, und nicht möglich, wo die h. Schriften nicht sind oder nicht anerkannt sind, wie z. B. bei den heidnischen Völkern, zu denen man kommt, das Evangelium zu predigen. Die katholische Kirche hält das entgegengesetzte Verfahren, und giebt der h. Schrift Zeugniß durch ihr Ansehen. Sie steht in der Welt als ein großer Verein, der von sich behauptet, vor mehr als 1800 Jahren von dem Sohn Gottes gestiftet worden zu sein. Da man das Dasein und Bestehen der Kirche nicht leugnen kann, so kann man auch einen Grund oder eine Ursache derselben nicht leugnen. Dieser Grund der Kirche muß aber so beschaffen sein, daß er das Dasein der Kirche auch wirklich begreiflich macht, d. h. daß alle eigenthümlichen Erscheinungen und Wirkungen der Kirche sich aus diesem Grunde ableiten lassen. Diese Erscheinungen sind nun im Wesentlichen, daß die Kirche durch überall gleichmäßige Abstufungen unter ihren Mitgliedern zu Einem Körper unter Einem Haupte verbunden ist, daß sie überall dieselbe Lehre und dieselben Heilsmittel hat und diese überall auf denselben Glaubensgrund stützt, und daß sie mit allen diesen Gleichmäßigkeiten und Dieselbigkeiten sich auf das vorige oder, wie sie es nennt, 18. Jahrhundert, und mit diesem einstimmig und gleichstimmig auf das 17. Jahrhundert, und mit dem 18. und 17. Jahrhundert auf das 16., mit diesen drei Jahrhunderten auf das 15. u. s. w. stützt, bis sich endlich alle 18 Jahrhunderte und der bereits verflossene Theil des 19. zusammen auf das 1. Jahrhundert und den Anfang der Kirche stützen, über welches Aufeinanderstützen und Anerkennen der Gegenwart und aller christlichen Vorzeit die Urkunden und Denkmäler in den Jahrbüchern der Geschichte und den im Verlaufe derselben entstandenen Sitten,

Gebräuchen und Stiftungen in der Kirche vorliegen, indem sie Männer verehrt, Lehrer hört, Gesetze befolgt, Bisthümer anerkennt, Irrlehren verdammt, Mißbräuche verwirft aus allen Jahrhunderten, jene Männer oder Lehrer für die Ihrigen, jene Gesetze und Bisthümer als rechtlich, diese Irrlehren und Mißbräuche als solche anerkennend. Welcher Grund erklärt nun aber diese durchgängige Uebereinstimmung? Offenbar nur der Glaube an eine der Kirche gegebene, auf solche Einheit abzielende Einrichtung und an einen bestimmten festen Lehrbegriff von gewissem sicheren Inhalte. Eine solche Einrichtung und ein solcher Lehrbegriff können sich aber nur auf eine Autorität stützen, welche dieselbe zu geben für fähig und befugt gehalten werden muß. Indem nun die Kirche lehrt und glaubt und immer gelehrt und geglaubt hat, daß ihre Einrichtung göttlichen Rechtes und ihr Lehrbegriff göttlichen Ursprungs sei, schließt sie damit aus, daß sie menschlichen Rechtes oder Ursprunges seien, und spricht sich und den Menschen überhaupt die Befugniß ab, hieran etwas abzuändern. Da nun also Menschen nie eine Autorität hatten, wie sie erforderlich ist, um der Kirche jene Einrichtung und jenen Lehrbegriff zu geben, so hatten diese auch keine Grundlage, auf welche sie sich stützen konnten, um jene Einrichtung und jenen Lehrbegriff in die Kirche einzuführen; sie können daher nur auf Gott zurückgeführt werden. Nur dadurch läßt es sich erklären, daß ohne äußern irdischen Zwang die Kirche nur Einen Verein bildet und sich demselben Lehrbegriff unterwirft und ihn unverändert festhält. Weil die Apostel die Kirche für Einen Leib und für eine Säule und Grundfeste der Wahrheit hielten, und ihren Glauben durch ihre göttliche Sendung und Beglaubigung als wahr und rechtmäßig bewiesen, so glaubte dies auch das erste Jahrhundert, und weil dieses, auch das zweite, und weil das erste und zweite, auch das dritte u. s. w. und weil alle achtzehn Jahrhunderte es glaubten und lehrten, glaubt und lehrt es auch die (katholische) Kirche im 19. Jahrhunderte.

Miscellen und Aphorismen in bunter Reihe.

(Fortsetzung.)

Das Streben nach dem Unendlichen ist dem Menschen natürlich und liegt in seinem Wesen. Die Gränzen, in welchen ihn Zeit und Raum eingeschlossen halten, sucht er bis ins

Unendliche hinaus zurückzudrängen. Nicht zufrieden mit den Erscheinungen, welche ihn umgeben, geht er in die längstvergangenen Zeiten zurück, schlägt die Geschichte ganzer Nationen auf, welche längst zu Staub geworden und wägt den Werth oder Unwerth ihrer Thaten. Er freut sich mit ihnen und trauert, wie wenn ihr Dasein auf das engste an ihn gekettet wäre. In die fernste Zukunft sucht sein Blick einzudringen. Es ist ihm unmöglich einen Zeitpunkt zu denken, wo er zu sein aufgehört hätte. Er scheut keine Last, keine Mühe für die Zukunft zu wirken, auch dann noch fortzuwirken, wenn der Wind seine Asche zerstreut hat und wenn jede sichtbare Spur seines irdischen Daseins verwischt ist. Er schwingt sich hinauf in den unermeßlichen Raum des Weltalls, höher als der Mond, höher als die Sonne, höher als die Fixsterne; er schwingt sich über die Gränzen hinaus, die er bebend nur denkt, und wenn er auch schaudernd niederstürzt in die Unermeßlichkeit des Raumes unter ihm, er wird nicht entmuthigt; die ewig rege, nie besiegbare Kraft in ihm hält ihn in kühnem Bewußtsein empor. Was o Sohn der Erde sollen Dir diese Gedanken, diese Ahnungen, diese Forderungen? Warum stürzest Du die Schranken um Dich her nieder?

Sollen diese Gedanken, diese ewig rege Sehnsucht in Dir, mit Dir in Deinem Sarge untergehen? Soll diese Sehnsucht nach dem Unendlichen nie in Dir gestillt werden? Nein, das ist eben das Siegel der Bürgschaft für ein höheres Sein in Dir, das ist eben das Siegel, daß Du für die Ewigkeit bist. In diesem Streben, wenn es rein von allen Täuschungen der sinnlichen Natur, wenn es frei von den fesselnden Banden der irdischen Leidenschaft ist, in diesem Streben auf ein Unendliches welches wahrhaft ist, in diesem Streben ist Deine Bestimmung, Deine Seligkeit gegeben. In diesem Streben kannst Du nie stille stehen, von Stufe zu Stufe mußt Du fortschreiten, immer höher steigen und Alles was endlich, irdisch, beschränkt ist, tief unter Deine Füße bringen.

Es strebt der Geist hinauf zur Höh'
Der Körper strebt hinab,
Der Geist find't Ruh in Gottes Näh'
Der Körper nur im Grab.

Keine Thorheit der Menschen ist so groß, keine so allge-

mein, als das nie zu sein, was sie sind, und immer etwas sein zu wollen, was sie nicht sind, und was sie nicht sein können oder doch nie sein werden.

Die kürzesten Thorheiten sind die besten.

Bei der Erziehung kommt es nicht blos darauf an, daß die einzelnen Geistesvermögen und Grundkräfte des Bewußtseins gebildet und entwickelt werden, sondern auch darauf hat die Erziehung zu sehen, daß diese einzeln getrennten Geistes- und Seelenvermögen, oder feindlich einander entgegenstrebende Kräfte harmonisch in Einklang gebracht und zum willig ineinander greifenden Ganzen gebildet werden. Was nützt es wenn der Verstand gebildet, die Vernunft aufgeklärt, das Gedächtniß mit dem mannigfaltigsten Wissen bereichert wird, wenn wir den hohen Aufschwung zu unserer vollen Kraft und lebendigen Einheit wieder zu gelangen nicht gewagt, wenn die Sinnlichkeit dabei nicht unterjocht worden, wenn der Mensch seiner selbst nicht Herr ist? Was nützt es dem Gelehrten, wenn er seinen Geist mit dem Marke aller Zonen genährt hat, wenn die Phantasie nicht bezähmt, nicht gebildet worden, jenes blindwirkende, unbändigste aller menschlichen Vermögen, welchem der unwiderstehliche Trieb zum Absurden angeboren, und losgebunden inmitten einer civilisirten Welt und auf dem höchsten Punkte der Geisteskultur, alle Fratzen des wilden Denkens und Vorstellens wieder aufführt, wie sie den Wilden eigenthümlich und willkommen sind. Schaue um Dich her und Du wirst allenthalben die Beispiele klar vor Augen sehen, in welche Abwege und Abgründe für das Leben wie für die Wissenschaft die einzelnen Geistesvermögen, und besonders die Phantasie, wenn sie einseitig und unharmonisch wirken, hineinführen.

Es ist wahr, es giebt nur wenige Menschen, welche ihre Stelle ganz ausfüllen. Das kommt aber nicht immer daher weil sie es nicht können, sondern sehr oft kommt es daher, weil sie nicht wollen.

Wenn der Mensch den Widerstreit zwischen seinen Geistes- und Seelenvermögen überwunden, wenn er es dahin gebracht

hat, daß Verstand und Willen völlig eins, jeder Gedanke sogleich That; jede That vollkommen durchdacht und mit bewußter Absichtlichkeit durchgeführt wird, wenn er immer und ewig in der gleich lebendigen Wirksamkeit und ununterbrochenen Thätigkeit in der Richtung auf das Gute beharrt: so verdient er unsere Bewunderung und unsere Nacheiferung. Das aber ist das Leben der Heiligen.

Es giebt keinen Gedanken, der so hoch oder so tiefsinnig wäre, daß man denselben einem gebildeten Manne nicht klar machen könnte. Es wird oft sogar gelingen, ihm zwei, drei und mehre Gedanken, die in unmittelbarer Verkettung mit einander stehen, zur Einsicht zu bringen. Aber sobald die Reihe größer wird, fängt sein Geist an zu erliegen, er hat, während er die letzten Glieder einer Gedankenkette aufgefaßt, die ersten fallen lassen. Das ist der Unterschied zwischen dem denkenden, philosophischen Kopfe und dem gewöhnlichen. Die Franzosen haben Schriften d'un long haleine, diese können aber auch nur von solchen gelesen oder richtiger verstanden werden, welche selbst einen langen Athem haben. Eben so ist es nicht schwer mit einem Schnellläufer eine kurze Strecke um die Wette zu laufen. Jener besiegt uns durch die Ausdauer, nicht durch die Schnelligkeit.

Grundsätze des h. Franz von Assisi.

Ich ermahne und erinnere meine Brüder, daß sie, wenn sie in der Welt herumwandern, nicht zanken, und andere nie richten sollen.

Sie sollen vielmehr gut, friedlich, eingezogen, sanftmüthig und demüthig sein, und mit Jedermann sittsam reden wie es sich geziemt.

Derjenige ist nicht vollkommen gut, der nicht auch unter Bösen gut sein kann.

Die Liebe macht Alles was schwer ist leicht, und was bitter ist, süß.

Die Tugend mißbrauchen ist gefährlicher als gar keine haben.

Der achtet den Kerker nicht, dessen Geist frei ist.

Wer die Wissenschaft der Heiligkeit vorzieht, wird nie glücklich sein, und wer Menschenlob liebt, dienet der Lüge*).

Sed et Caesares credidissent super Christo si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

Tertullianus apolog. c. 21.

In dem 27. Kapitel seines Apologetikus, in welchem die vorstehende Stelle enthalten ist, erzählt Tertullian die Geschichte des Heilandes, seiner Kreuzigung, Auferstehung, der Sendung der Apostel u. s. w. Er fügt dann hinzu: Ea omnia super Christo Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus Caesari tunc Tiberio nunciavit. Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si Christiani potuissent esse Caesares. Der letztere Satz des Tertullian ist oft mißverstanden, und namentlich ist die ganze Stelle auch von Kleuker sehr ungenau übersetzt worden. Zur Beseitigung dieses Mißverständnisses muß man namentlich den erstern Satz mit ins Auge fassen. Pilatus, sagt Tertullian, war in seinem Innern Christ, aber aus Menschenfurcht wagte er nicht zu bekennen, das was er war. Pilatus stattete dem Kaiser Tiberius Bericht ab. Nun erzählt uns derselbe Tertullian, Tiberius habe Christum unter die Zahl der Götter aufnehmen wollen, er wurde aber durch den Senat, dessen Zustimmung dazu nöthig war, davon abgehalten. Auch Tiberius glaubte also in einem gewissen Sinne an Christus. Man sieht hieraus, wie der Gedanke bei Tertullian entsteht: Sed et Caesares credidissent u. s. w. Aber was für einen Grund giebt nun Tertullian an, warum die Cäsaren, wobei er gewiß vornehmlich an den Tiberius dachte, nicht glaubten, d. h. ihren Glauben an Christus nicht bekannten? Offenbar sind dieses politische, weltliche Rücksichten.

---

*) Thomas Cellanus in vita S. Francisci c. 10 num. 83. apud Bolland. Oct. II. p. 706.



Nach der Lehre Christi sind alle Menschen freigeboren; Herrscher und Unterthanen sind Brüder, sind Söhne desselben himmlischen Vaters. Der Leibeigene und der Herr haben gleiche Rechte (ἰσοτητα) Col. 4. 1. Die Unterthanen sollen dabei den Vorgesetzten allerdings gehorchen, ihr Gehorsam soll sogar eine weit festere Grundlage, weit höhere Motive haben, als der Gehorsam der nichtchristlichen Unterthanen. Aber die christlichen Vorgesetzten sollen nicht über ihre Unterthanen herrschen wie heidnische Imperatoren. „Die Könige der Völker herrschen über sie, und die über sie Gewalt üben, heißen Gnädige. Ihr aber nicht also, sondern wer unter euch der Größte ist, werde wie der Kleinste, und der Vorsteher werde wie der Diener." Luc. 22. 25. 26.

Die Welt aber (saeculum) sagt Tertullian, ist noch nicht so weit fortgeschritten, daß sie der Imperatoren entbehren könnte, daß an die Stelle der Herrscher christliche Regenten treten könnten; die Cäsaren sind nothwendig für die Welt, damit der Traum Nebukadnezars erfüllt werde*). Deswegen können die Christen auch keine (solche) Cäsaren sein, und deswegen glaubten, bekannten die Cäsaren ihren Glauben an Christus nicht.

Was die Wendung des Gedankens selbst betrifft, so scheint dieselbe dem Spruche des Platon aus dem fünften Buche seines Staates ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι, οὐκ ἂν εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονῆσαι nachgebildet zu sein. Dieser Spruch war den Römern geläufig. Wir finden denselben bei Cicero ad Quint. fratrem epist. und nach dem Zeugnisse des Julius Capitolinus führte Antonius denselben fortwährend im Munde. Auch Justin der Märtyrer führt denselben in seiner größern Apologie (§. 3.) an.

Die Beichte.

Wir haben vor mehren Jahren in dieser Zeitschrift eine Abhandlung über die Beichte mitgetheilt. Einen Gedanken über diese Anstalt der katholischen Kirche wollen wir unsern Lesern zur Erwägung hier vorlegen.

Was die Ohrenbeichte betrifft, so meine ich, könne man den Gegnern einräumen, Christus habe in der Stelle Johannes 20. 21. an die Beichte nicht gedacht. Ich sage, wir können dieses einräumen, ich sage nicht, daß wir dieses einräumen

---

*) Daniel 2. 31.

müssen. Also auch wenn wir dieses einräumen, so folgt noch gar nicht, was unsere Gegner wollen.

Nach dem dürresten Wortlaute dieser Stelle erhielten die Apostel die Macht, die Sünden zu erlassen. Diese Macht wurde ihnen unbedingt verliehen. Da ihnen also diese Macht unbedingt, das heißt ohne alle andere Bedingung als diejenige, welche in dem Wesen der Sache liegt, übertragen wurde, so konnten sie zu jener wesentlichen Bedingung — nämlich der Wiederherstellung der Geistesherrschaft — noch andere beliebige Bedingungen hinzusetzen. Sie konnten sagen, nur unter der Bedingung, daß ihr eure Sünden speziell dem Priester bekennet, werden sie euch von uns erlassen werden. Wir gehen noch weiter. Wenn die Apostel selbst solche Bedingung zur Vergebung der Sünden, wie die Ohrenbeichte nicht setzten:, so folgt auch hieraus noch nichts gegen diese Anstalt. Denn die Macht Sünden zu vergeben war auf die Nachfolger der Apostel übergegangen und diese Kirchenvorsteher konnten auch noch Jahrhunderte nachher besondere Bedingungen setzen, unter welchen sie die Sünden erließen. Von diesem Zeitpunkte an war die Erfüllung einer solchen Bedingung — hier die Beichte — ein nothwendiges Mittel, die Nachlassung der Sünden zu erhalten. Ein solches Gesetz zu geben konnte die Kirche sehr triftige Gründe haben. Oder wäre es nicht für die Sittlichkeit und das Heil der Gläubigen gefährlich, wenn sie jedem Sünder so oft er es verlangte, ohne weiteres die Sünde erließe? Dadurch würde der Leichtsinn genährt, böse Beispiele würden zahlreicher, die Verführung größer werden. Die Nothwendigkeit hingegen, seine Sünden zu bekennen, diese Demüthigung, welche der sinnlichen Natur des Menschen so überaus schwer wird, diese macht bedächtig und schreckt vom Sündigen ab.

Genugthuung.

Auch über die Genugthuung wollen wir nachstehenden Gedanken unsern Lesern zur Erwägung vorlegen. Zum Beweise der Richtigkeit der hier entwickelten Vorstellung von Satisfaction und Ablaß ist der 12. Canon des ersten Nicänischen Concils von großer Wichtigkeit. Man findet denselben auch in der Kirchengeschichte von Katerkamp im zweiten Bande S. 77.

Die Satisfaktion tritt ein nach der Absolution. Sie besteht in der Tilgung der reliquiarum peccati und in der Hebung des gegebenen bösen Beispiels. Der Natur der Sache

nach kann dieses nach der Absolution geschehen. Daß dem so sei, wird auch durch die Praxis der Kirche von den ältesten Zeiten her bewiesen, indem man die Absolution vor der Genugthuung ertheilte. Nur bei öffentlichen Beichten machte man eine Ausnahme, indem man die Absolution erst nach vorhergegangener Satisfaktion ertheilte. Der Grund war ohne Zweifel kein anderer, als um sich von der wahren Reue und Besserung des Sünders zu überzeugen und denselben zur Verrichtung der auferlegten Bußwerke desto mehr anzuspornen. Was aber die Satisfaction weiter anbetrifft, so darf dieselbe nach der Lehre der katholischen Kirche nicht angesehen werden als eine Tilgung der Sündenschuld (in vindictam peccati), denn nach ihrer Lehre wird dem Sünder, der Buße thut und das Sakrament empfängt, um der Verdienste Christi willen die Sündenschuld und alle Strafe, ewige und zeitliche, welche Gott als Ahndung der Schuld zu nehmen berechtigt wäre, vollkommen erlassen. Hieraus ist es klar, daß es Grund und Zweck der Satisfaction ist, unsere innere sittliche Herstellung zu vollenden, so daß wir uns wieder mit Leichtigkeit zu Gott erheben und jedes Gute wollen. Diese innere Herstellung und volle Umwandlung, wodurch der Mensch in den Stand versetzt wird, in welchem er vor der Sünde war, muß bewirkt sein, eher ist er nicht völlig rein von der Sünde. In einem gewissen uneigenthümlichen Sinne kann man das, was der Mensch hierzu zu verrichten hat, auch Strafe nennen und oft wird es auch so genannt. Wir sind dieses zu leisten schuldig, weil wir gesündigt haben, es ist also Folge der Sünde und indem wir es leisten, bestrafen wir uns für unsere eigenen Mängel. Diese Leistung heißt dann abbüßen. Darnach können wir die Bewerkstelligung jener Wiederherstellung auch Genugthuung für unsere Sünden nennen. Die Lehre von einer solchen Genugthuung ist keineswegs injuriös gegen die Verdienste Christi, wie die Protestanten den Katholiken vorwerfen, denn dieselbe kann uns offenbar auch von Gott nicht erlassen werden, weil nichts Unreines — aus der Sünde Herstammendes — in den Himmel eingehen kann. Ueberdies erhalten wir die nöthige Gnade dazu nach der Lehre der katholischen Kirche von Gott um der Verdienste Christi willen.

Da die Satisfaktion nichts anders bezweckt als die völlige Wiederherstellung des gefallenen Menschen, so fiele sie ganz weg, wenn einer vor der Beichte eine so außerordentliche Liebe Gottes in sich erweckte, daß diese alle sündhaften Neigungen, Fertigkeiten, Gewohnheiten in ihm niederschlüge, und wenn

er das gegebene Aergerniß austilgte. Jene Liebe und die Hebung des bösen Beispieles wären dann die vollkommenste Genugthuung. Allein dieses geschieht sehr selten, der Beichtvater kann dieses nie wissen, und kaum kann der Sünder es selbst wissen. Weil aber der Beichtvater jene Gewißheit nicht erlangen kann: so legt er dem Beichtenden jedesmal einige Bußwerke auf; nicht als wenn der Sünder sich durch eifrige Verrichtung derselben allein schon völlig erneuen, das heißt alle bösen Gewohnheiten und alle gegebenen Aergernisse heben könnte — dazu sind sie zu geringe — sondern auf daß er hiermit den Anfang mache und dann selbst frei fortfahre an seiner Entsündigung zu arbeiten, es dahin zu bringen, daß er das Gute überall frei wolle und vollbringe. In den früheren Zeiten schrieb die Kirche große Bußwerke vor und bestimmte hierfür eine Reihe von Jahren. Man muß aber nicht glauben, die Kirche habe so lange Bußzeiten zur vollkommenen, innern Erneuung des Sünders für absolut nothwendig gehalten und es könne dieses nicht in kürzerer Zeit bewirkt werden; sondern Viele, welche mit Eifer Buße wirkten, wurden erneut, zur freien Vollbringung des Guten aufgelegt, und Andere, welche nachlässig waren, wurden vielleicht auch in jener langen Zeit nicht einmal erneut. Die Kirche war überzeugt, Bußwerke müßten für die Sünden gewirkt werden; das war der feststehende Grundsatz von dem sie ausging. Die Bußwerke selbst und die Zeit der Buße waren zum großen Theile auch mit darauf berechnet, Andere vom Sündigen abzuschrecken, den Rückfall des Sünders für immer zu verhüten und das gegebene böse Beispiel zu heben. Daher fanden diese großen Bußwerke auch vornehmlich bei öffentlich begangenen Sünden statt. Doch kann man nicht in Abrede stellen, daß bei einigen Sündern die völlige Erneuung eine solche Reihe von Jahren erfordern mag, z. B. einen freiwilligen Todtschläger, einen Meineidigen. Denn was muß nicht Alles in einem Menschen vorhergegangen sein, wie muß sein Inneres nicht vorher zerrüttet sein, wenn er bis zu dem Punkte gelangt, einen Mord mit ruhiger, kalter Ueberlegung zu vollbringen? Wie muß nicht aller Sinn für Wahrhaftigkeit langsam in dem Menschen abgestumpft und zertreten sein, ehe er so weit sinkt einen falschen Eid zu schwören? Man muß die Natur des Menschen nicht kennen, wenn man nicht weiß, wie sehr schwer es ist, solche Unmenschen in Menschen wieder umzuwandeln, sie dahin zu bringen, daß sie das Gute mit Leichtigkeit wieder vollbringen.

Wenn wir das bisher Gesagte kurz zusammenfassen, so

ist es dieses. Die Absolution ist nöthig. Denn der Sünder erhält dadurch Nachlassung der Sündenschuld und aller Strafe die Gott in vindictam culpae, wie die Theologen sich ausdrücken, fordern könnte. Dies erhält er, wenn er wahrhaft bekehrt die Absolution empfängt. Es bleibt ihm aber noch eine Satisfaktion zur Austilgung der reliquiae peccati zu leisten übrig. Diese aber ist in dem Grade geringer, in wie höherem Grade er innerlich erneut, zum Empfange der Absolution hinzutritt. Ist er aber vor Empfangung der Absolution völlig innerlich erneut, dann empfängt er durch die Absolution auch eine Lossprechung von allen Bußwerken, durch welche er sich sonst hätte völlig reinigen müssen. Der vollkommen Erneute — is qui perfecte contritus est — erhält also Nachlaß von allen Sünden. Wir sehen hier die potestas clavium, die Christus seiner Kirche hinterlassen hat. Die Kirche erläßt die Schuld und die Strafe für die Schuld und schreibt außerdem dem Sünder auch einige Bußwerke vor, um ihn dadurch zu veranlassen, an seiner völligen Herstellung zu arbeiten; d. h. es dahin zu bringen, daß er zum Guten wieder völlig aufgelegt, daß er wieder ein rechtschaffener Mensch werde. Das Geschäft dieser Wiederherstellung kann der Priester überhaupt Niemand erlassen, und daher kann in dieser Beziehung vom Strafeerlassen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Ueber den Ablaß ein anderes mal.

Vertrauen.

Ich weiß an wen ich glaube,
Ich weiß was fest besteht;
Wenn Alles hier im Staube,
Wie Wind und Rauch vergeht.
Ich weiß was ewig bleibet
Wo Alles wankt und fällt,
Wo Wahn die Weisen treibet
Und Trug die Klugen hält.

Ich weiß was ewig währet,
Ich weiß was nimmer bricht,
Das Wort hat mich's gelehret,
Das Wort so Wahrheit spricht.
Das Wort so aus der Höhe
Zu uns gekommen ist.
Der Fels auf dem ich stehe,
Bist Du, Herr Jesu Christ!

Ich lag in Todes Banden,
Ein Sklave seiner Macht,
Vom Tod bist Du erstanden
Und hast mich frei gemacht.
Vom Tod bist Du erstanden,
Das Grab ist öd' und leer,
Der Tod hat keine Banden
Das Grab nicht Schrecken mehr.

Hier ruhet fest mein Glauben,
Hier meine Zuversicht,
Die soll mir Niemand rauben,
Die Welt, die Hölle nicht.
Mag Welt und Sünde reizen,
Versuchung mich umsteh'n,
Mag sich die Bosheit spreizen,
Ich werd' nicht untergeh'n.

Laß Sonn' und Mond erblassen
Und Sterne untergeh'n,
Laß Alle mich verlassen,
Zum Feinde übergeh'n;
In Noth und Todesgrauen,
Wenn todt das Auge bricht,
Steht fest mein Gottvertrauen
Und fest mein' Zuversicht.

Der Fels auf dem ich stehe
Der diamanten ist,
Das ist das Licht der Höhe,
Das ist der Jesus Christ;
Der nimmermehr kann wanken,
Der Heiland und der Hort,
Die Leuchte der Gedanken
Die leuchtet hier und dort.

Drum weiß ich was ich glaube,
Ich weiß was fest besteht
Und in dem Erdenstaube
Nicht mit als Staub verweht.
Ich weiß was ewig bleibet,
Wenn Alles wankt und fällt,
Wenn Wahn die Weisen treibet
Und Trug die Klugen hält.

Gefühle sind die ersten Sonnenstrahlen in unserm Leben. Aber sie sind unsicher und schwankend, wie die Oberfläche des Meeres. Wer denselben seinen Lebenskahn anvertraut, der schaukelt so lange es Windstille ist, anmuthig umher, aber wenn sich Stürme erheben, wenn das Meer hoch geht, dann wird er von den Wellen in den dunkeln Abgrund des Meeres hinabverschlungen oder an die Felsen geschleudert werden und zerschellen. Unser Lebenskahn bedarf eines festen mächtigen Steuerruders, welches demselben Haltung und Richtung gibt, welches der Macht der Wellen trotzt, sie durchschneidet und das Fahrzeug lenkt und wendet, auf daß es zum Ziele gelange. Dieses ist der menschliche Wille. Das Steuerruder führt sich nicht selber, es muß der Hand des Steuermannes anvertraut sein, der den Weg überschaut, den der Kahn zu gehen, der die Sandbänke, die Strudel und Wirbel und alle die verborgenen Klippen kennt, an welchen dem Kahne Untergang und Verderben drohen. Und dieser Steuermann ist die Vernunft im Menschen. Aber hoch oben an dem Firmamente leuchtet der Führer, der den Weg vorzeichnet, welchen unser Lebenskahn zu gehen hat, damit er in dem Hafen der ewigen Seligkeit anlange.

Wir nehmen nur die Eigenschaften, die Zustände der Dinge wahr, das Innere, das Wesen der Dinge ist dem sinnlichen Menschen unerreichbar. Dieser Hund, dieses Pferd, dieser Hirsch sind nicht dieser Kopf, dieser Leib, diese Beine, diese Augen, diese Ohren, welche wir sehen, welche wir tasten, welche wir zerschneiden. Alles dieses ist nur eine Schaale, eine Rinde, es ist die Maske, welche uns ein Wesen verbirgt und nur die Handlungen dieses Wesens blicken läßt. Um einen vollkommenen Begriff von diesem oder jenem Thiere zu bekommen, müßte Gott die Maske einen Augenblick hinwegnehmen, durch welche die Natur uns das Wesen des Thieres so wohl verborgen hat. Aber welches Erstaunen, welche Freude würde dies für uns sein? Wie unendlich staunenswürdiger würde uns diese Metamorphose als alle Metamorphosen scheinen, von welchen die Fabel spricht? Aber unser Staunen würde stumm sein, nicht blos weil dasselbe ein gränzenloses wäre, sondern weil es uns an Worten fehlen würde, um das Schauspiel zu beschreiben, welches sich unsern Augen darbieten würde.

Aber welches Schauspiel würde sich unserm Blicke erst dann darbieten, wenn Gott uns zugleich die geheimen, unsichtbaren

Beziehungen offenbaren wollte, welche zwischen den unsichtbaren Kräften und dem Körper des Thieres bestehen; wenn er uns diese Bezüge, wie sie in der Folge zur Welt sein werden, offenbaren wollte? O, dann würden wir in dem Kopfe einer Mücke unendlich mehr und unendlich interessantere Sachen lesen, als uns jetzt alle Bibliotheken der Welt darbieten.

Das Attribut des Todes ist eine Sense. Warum gibt man dieses Attribut gewissen Philosophen und Kritikern nicht, die es als ihre Aufgabe erkennen, alles Bestehende niederzureißen und auch das wegzumähen, was selbst der Tod stehen läßt?

Wir beten alle Tage: dein Wille geschehe! Was nützt dieses aber, wenn man sich auch nicht einmal die Mühe gibt, diesen Willen zu erkennen?

Ein gewissenhafter Wundarzt wird nie eine Operation unternehmen, wenn er überzeugt ist, daß diese Operation den Tod herbeiführen, oder das Uebel, das er heilen sollte, schlimmer machen würde. Die Anwendung auf das sittliche Gebiet liegt so nahe, daß nur ein schlechter, unmoralischer Wundarzt, der seinen Beruf im Verwunden und nicht im Heilen erkännte, sie übersehen könnte.

Unter den Chinesen ist die Meinung verbreitet, ein Tonkünstler müsse von reinen Sitten sein und den Geist der Wahrheit haben, um reine Töne seinem Instrumente zu entlocken. Ganz recht. Dasselbe gilt aber auch von dem Philosophen. Sein Geist muß rein gestimmt sein, wenn er die Wahrheit aus demselben rein und lauter schöpfen will. Wer als Mensch unrein gestimmt, unwahr ist, der hat die gegründete Vermuthung wider sich, er werde sich nicht scheuen auch als Philosoph die Unwahrheit an's Licht zu bringen, wenn es das Interesse seines Systems oder seiner Person erfordert.

Die Verläumdung gleicht dem verzehrenden Feuer. Das Feuer vernichtet alles, was es erreichen kann; es frißt selbst

Eisen und Stahl. Und was es selbst nicht erfassen und zerstören kann, da sendet es seinen schwarzen Sohn, den Rauch hin, damit das, was nicht verzehrt wird, wenigstens angeschwärzt werde.

Ueberzeuge die Spinne, wenn du kannst, daß die Biene aus der reinen, weißen Lilie, aus welcher sie nichts als Gift bereitet, Honig sauget; kannst du dieses, dann wirst du auch den Verläumder von seinem Unrechte überzeugen können.

Die Welt verschmähet pure Lügen,
Drum wer sie will geschickt betrügen,
Der braut aus Wahrheit und Lügen Ragout,
Da greifen auch die Nüchternsten fleißig zu.

Bei der Würdigung geschichtlicher und insbesondere traditioneller Zeugnisse, wird die nachstehende Bemerkung nicht immer gehörig berücksichtigt. Ein Jahrhundert ist nämlich in der Geschichte kein so bedeutender Zeitraum, als wir uns denselben gemeinhin vorzustellen pflegen. Wenn wir z. B. sagen im zweiten Jahrhunderte nach Christi Geburt, so ist man geneigt, diesen Zeitraum als sehr ausgedehnt anzunehmen. Ganz besonders geschieht das von der destruktiven Kritik. Indessen wolle man erwägen, daß wir in dem zweiten Jahrhunderte nach Winkelmann (geb. 1718), nach Wieland, nach Lessing (geb. 1729), nach Herder (geb. 1744), leben, daß wir nach 5 Jahren in das zweite Jahrhundert nach Göthe's (1749) Geburt eintreten werden. Und wie viele Menschen sind jetzt noch am Leben, welche die genannten Männer persönlich gekannt, mit ihnen im vertrauten Umgange gestanden haben und daher über ihre Persönlichkeit, über ihre Lebensverhältnisse, ihre Lehren, ihre Leiden und Freuden die zuverlässigsten, mündlichen Nachrichten zu geben im Stande sind. Und werden nicht nach dreißig, nach vierzig, nach fünfzig Jahren solche Männer noch am Leben sein? Die Anwendung auf die ältesten Zeiten des Christenthums, auf die Apostel, ihre Schüler u. s. w., läßt sich von selbst machen.

Man hat zahme Thiere aus Europa nach Amerika eingeführt; sie sind wild geworden und bevölkern die dortigen

Wälder. Daß aber wilde Thiere sich von selbst dem Menschen genähert und so gezähmt werden, davon kennen wir kein Beispiel. Es gibt Völker, welche in der Wildheit leben und von dem Klima und den Verhältnissen durchaus begünstigt sind. Aber sie haben dennoch die Kraft nicht in sich, sich zu entwildern, ihre Bildung beschränkt sich auf's Laufen, einen Stein zu schleudern und einen Baum hinaufzuklettern. Sie werden wohl immer wild bleiben, wenn nicht die kräftigste Anregung zur Civilisation von außen kommt. Dennoch gibt es Gelehrte, welche behaupten, der ursprüngliche Zustand des Menschen überhaupt sei der der Wildheit.

Die Welt gleicht einem Schachspiele. Während des Spieles behaupten alle Figuren sehr strenge den Rang, den man ihnen zuerkannt hat, und jede sinnt darauf, wie sie die andere verdränge und vorrücke. Ist das Spiel aus, so werden alle Figuren, Könige und Königinnen, Läufer und Bauern sammt den Springern und Thürmen, ohne Unterschied in einen und denselben Kasten, in einen und denselben Sack durcheinander geworfen — und bei Seite gesetzt.

Derjenige, welcher sich Mühe gibt, den Spiegel der Wahrheit zu zerbrechen, zeigt dadurch, daß er eine schlechte Meinung von seiner Person oder von der Gerechtigkeit der Sache habe, welche er die seinige nennt.

Spernere mundum, spernere sese, spernere nullum,
Spernere se sperni, quattuor haec bona sunt.
Quaerere fraudem, quaerere pompam, quaerere laudem,
Quaerere se quaeri, quattuor haec mala sunt.

Wenn du auf Trug sinnest, wenn du auf Pracht sinnest, wenn du auf Lob sinnest, wenn du darauf sinnest, dich geltend zu machen, so ist deine Gesinnung böse und du bist dem Bösen unterthan.

Wenn du dich selbst gering schätzest und die Welt gering zu schätzen gelernt hast, wenn du deinen Nächsten nicht gering schätzest, aber es standhaft erträgst, wenn du von Andern gering geschätzet wirst, dann hast du die Welt unter deine Füße

gebracht. So lange du aber diese vier Stücke noch nicht in dir herangebracht hast, so lange bist du noch nicht frei und so lange hast du die Welt und dich noch nicht überwunden.

Der rechtschaffene Mann hält seinen Nächsten so lange für gut, bis er zur Annahme des Gegentheils genöthigt wird. Wenn aber ein Vorgesetzter den entgegengesetzten Grundsatz hat, so ist dieses ein großes Verderben für die Moralität seiner Untergebenen. Bei Menschen die einen Charakter haben, ist dieser selten vor dem dreißigsten, vierzigsten Jahre ausgeprägt, bei sehr vielen geschieht dieses nie. Sehr viele Menschen geben sich gern für das, wofür man sie nimmt. Man kann diese indifferent in Beziehung auf das Gute nennen. Behandelt man sie als ehrliche Leute, setzt man voraus, daß sie in einem gewissen Falle rechtschaffen handeln werden: so werden sie dieser Voraussetzung entsprechen; setzt man aber voraus, daß sie schwach sein werden, so haben sie in dieser Voraussetzung schon eine große Versuchung es zu sein. Auch ein verkommener Mensch wird nicht selten in einer anständigen Gesellschaft, die er für anständig hält und die ihn anständig behandelt, sich selbst erheben und sich anständig verhalten.

Hinz.
Sagt an, Herr Kunz, sah't ihr Reinken wohl je
Anders als oben in der Kirche steh'n?
Kunz.
Nun, warum, wenn man ihn nicht säh',
Sollte Reinke denn zur Kirche geh'n?

Seichtlinus schreibt und wird von allen Blättern hoch gepriesen.
Das Lob, was er erbettelt, darf mit Recht er auch genießen.

Narr Kleon schreibt und wird von aller Welt erhoben.
Die Welt ist fad wie er, d'rum muß die Welt ihn loben.

Wenn man mittelst der Sprache einen Gedanken klar machen und zur Anschauung bringen will, so wird eine Kette von Worten erfordert, welche nach einander mitgetheilt werden müssen. Weit schneller geschieht dieses durch ein Bild. In dem Bilde wird uns der ganze Gedanke auf einmal vor-

gehalten und alle die Vorstellungen, welche durch die Wortsprache nach einander in uns angeregt werden sollen, stehen in dem Bilde neben einander und auf einmal vor uns da. Wenn die Bilder in der katholischen Kirche vornehmlich für diejenigen, welche nicht lesen können, wie der h. Gregor sagt, aufgestellt werden: so sieht man aus dieser Bemerkung, wie dieselben auch für den Gebildeten nützlich und zweckdienlich sind.

Jemand kam einst zu einem Einsiedler, der im großen Rufe der Heiligkeit stand und sprach zu ihm: Was soll ich thun, Vater, da die Welt mich lästert und Böses von mir sagt? Gehe hin, antwortete der Greis, zu den Todten dort und schelte sie und sage alles Böse von ihnen. Er ging hin, schalt sie, warf ihre Gräber mit Steinen und kehrte dann zu dem Einsiedler zurück. Was haben sie dir erwiedert? fragte derselbe, Gar nichts, war die Antwort. So gehe denn abermals zu den Todten hin und lobpreise sie, so viel du kannst. Und er ging hin und lobpreisete die Todten mit lauter Stimme, so viel er konnte, und nachdem dieses geschehen kehrte er abermals zu dem h. Einsiedler zurück. Nun, fragte dieser, was haben sie dir jetzt erwiedert? Dieser aber antwortete und sprach: Gar nichts. Darauf fuhr der Greis fort: du hast sie gescholten und sie haben sich um dich nicht gekümmert, und du hast sie gelobt und sie haben sich auch nicht um dich gekümmert. Darum, willst du selig werden, so mußt du der Welt absterben, und wenn dies geschehen, wird dir Lob und Tadel der Welt so gleichgültig sein, wie dein Lob und dein Tadel den Todten gleichgültig ist, von denen du jetzt zurückgekehrt bist.

Christliche Straf- und Besserungstheorie.

Mit Einem Tropfen Honig fängt man mehr Fliegen, sagt der h. Franz von Sales, als mit einem ganzen Fasse Essig.

Die moderne Spekulation verhält sich zur wahren Wissenschaft, wie der Roman zur Geschichte. Will man junge Leute zu Grunde richten, so gebe man ihnen Romane zu lesen.

Wer einen kostbaren Schatz bei sich trägt und durch eine öde Gegend geht, welche unsicher ist und von Räubern bewohnt wird, der setzt seinen Weg nicht ohne Angst und Besorgniß

fort, diese sind aber um so größer, je größer der Werth des Schatzes ist, den er trägt, und je größer die Gefahr ist, denselben zu verlieren. Der Wanderer denkt an nichts, als an den Schatz, den er trägt und an die Gefahr ihn zu verlieren. Seine Schritte sind leise, sein Athmen ist angehalten, seine Sinne sind gespannt, die geringste Bewegung zieht seine Blicke an, das vom Baume herabfallende Laub ängstigt ihn, und weder links noch rechts schauend, beschleunigt er seine Schritte, um an einem sichern Ziele anzulangen.

Der Schatz ist das Heil der Seele, die öde, wüste und unsichere Gegend ist die Welt, die lauernden Diebe und Räuber sind die Reizungen der Begierlichkeit, der eilende Wanderer der Christ, der sein Heil in Furcht und Zittern wirkt.

Wahre Wissenschaft geht von der Religion aus oder führt zur Religion hin.

Nichts entwickelt so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit. Würde dieses allgemeine Maxime der Erziehung, so würde es bald mit dem Menschengeschlechte besser werden. Denn die Wahrheit zu sagen, auf jede Gefahr hin, entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höhern, über alles Irdische erhabenen Selbst, und an dieses höhere Selbst knüpft sich alles Gute und Sittliche an.

Gegen einen reißenden Bergstrom, wenn er durch Regengüsse geschwellt worden, vermag die Menschenhand wenig auszurichten. Er reißt Bäume aus, stürzt Häuser um, reißt hier Land ab und setzt es dort an und bedeckt das reiche und blühende Leben der Ebenen mit seinen vernichtenden Fluthen. Aber wenn der Strom ruhig ist, dann ist es Zeit, Vorkehrungen zu treffen, und den Lauf seiner Wasser in mächtige Dämme einzuschließen, damit jene, wenn die Schleusen des Himmels sich von Neuem öffnen, ruhig und ohne Schaden anzurichten, abfließen. Die Neigungen der Menschen gleichen den Bergströmen, werden keine Vorkehrungen gegen sie getroffen, wenn sie ruhig sind, so ist es umsonst, wenn sie zu Leidenschaften angeregt, ihnen entgegenzutreten, sie brausen den Bergströmen gleich dahin, und reißen Alles mit sich gewaltsam fort, was ihnen Religion und Moral entgegenstellen mag.

In der Welt geht es, sagt Pater Abraham a Sancta Clara, oft wie in einer Küche zu. Die leeren Töpfe stehen oben hoch auf dem Brette, und die vollen stehen unten auf dem Heerde und arbeiten, daß sie schwarz werden und daß ihnen die Augen von Thränen überlaufen.

Nepotismus.

Christus der Herr, sagt derselbe Abraham a Sancta Clara, hat nicht seinen Vetter Johannes, sondern Petrus zum Papstthume erhoben, um zu zeigen, daß man bei der Vertheilung der Aemter nicht auf die Verwandtschaft, sondern auf Tüchtigkeit sehen müsse.

Ein Spieler ist dem Zufalle, dem kleinsten Zufalle unterworfen, er begreift weder die Gefahr noch den Gang, den das Glück nehmen wird. Aber der Ausgang, den das Spiel nehmen wird, ergreift seine ganze Seele, obgleich sein Verstand dabei ganz unbeschäftigt bleibt. Er kann an nichts als an den Ausgang des Spieles denken und doch ist dabei nichts weiter zu denken, da alles von dem Zufalle abhängt. In diesem Zustande, und da die Sache einen großen Werth hat, wirft die Seele des Spielers sich auf gleichgültige Dinge, sie sucht willkührliche Beziehungen zwischen diesen auf und legt denselben eine Bedeutung bei, die sie schlechterdings nicht haben. Hierin liegt die Quelle, aus welcher der Aberglaube der Spieler, und selbst solcher, die sonst von allem Glauben entfernt sind, hervorspringt. Oft glauben die Spieler selbst nicht recht an die Wirklichkeit der Beziehungen, welche sie den Dingen geliehen haben; aber das Streben des Verstandes nach Einsicht, und der Vernunft zu begreifen, macht in diesem Falle leicht- und abergläubig. In dieser Wahrnehmung erblickt man zugleich die Quelle, aus welcher sehr oft der Aberglaube auch in andern Lebensverhältnissen hervorgeht.

Es gibt Leute, welche uns frei ins Auge schauen, wenn wir mit ihnen sprechen, und man hält dieses für das Zeichen eines guten Gewissens; es ist dieses Zeichen aber nicht untrüglich. Es gibt andere, welche uns nicht ins Auge schauen können, und dieses hält man für das Zeichen eines schlechten Gewissens, und auch dieses ist nicht untrüglich; denn es gibt

auch ehrliche Leute, denen es unangenehm ist, in das Auge eines Schurken oder Heuchlers zu schauen, und deswegen ihren Blick abwenden, weil ihr Blick ihnen sonst sagen würde, daß sie dieselben für Schurken hielten. Man wendet nicht gern den Blick auf einen Körperfehler eines Andern, mit dem wir sprechen, es wäre denn unsere Pflicht und Aufgabe den Fehler zu heilen. Es gibt aber auch Leute, welche uns nicht grade in's Auge schauen und den Blick auch nicht von uns abwenden, sondern die uns mit halbgeöffneten Augen anblinzeln. Einige thun dieses, weil sie schwache Augen haben, andere, um sich ein gewisses Ansehen zu geben, und wieder andere, um uns in den Augen zu lesen, während sie ihre Augen nicht so weit öffnen, daß wir darin lesen könnten. Vor den Letztern sei auf deiner Hut; hüte dich aber auch selber in diesen Fehler zu fallen, denn diese Blinzelnden sind es, von denen die nachstehende Stelle Dante's spricht:

Schon waren wir vom Wald, der uns umgraute,
So weit, daß ich nicht sah' mehr, wo er war,
Als, nach ihm umzuseh'n, ich rückwärts schaute,
Da trafen wir von Seelen eine Schaar,
Die kam den Rand entlang und jede blickte
Uns an, wie Abends, wo nicht eben klar
Der Neumond scheint, und jede schärft' und drückte,
Die Augenlieder so, wie'n alter Schneider,
Dem nicht das Nadelloch zu treffen glückte.
Von Allen angeblinzelt ward ich leider,
Erkannt von Einem, —

Diese Begegnung hatte in der Hölle Statt, und man wird begierig sein zu erfahren, wer diese blinzelnden Seelen Zeit Lebens gewesen seien? Dante schreibt:

— Gut ist es, Einige zu nennen,
Zu schweigen aber von dem andern Schwalle,
Weil uns für sie die Zeit nicht reichen könnte.
In Summa wisse: Priester waren Alle.

Doch sei hier bemerkt, daß sie nicht blos des Blinzelns wegen sich in der Hölle befanden.

Anima contrita.

Cum recordor quanta cura
Sum gravatus peritura,
Et quam dura sub censura
Mors exercet sua iura,

Eheu totus patens Deo,
In anima et corde meo
Tremebundus quantum queo
Pro peccatis meis fleo.

Dum recordor transiturum,
Me per mortis iter durum,
Et quid sit de me futurum,
Post examen illud purum;
Mentis anxius tumultu
Quae virtutum caret cultu,
Tristi corde, tristi vultu,
Fundo preces cum singultu.

Cum singultu preces fundo,
Flexu genu pectus tundo,
Ore loquor tremebundo,
Ad Te clamo de profundo,
Iesu Christe fili Dei!
Ab aeterno compar ei,
Iudex illius diei,
Quaeso miserere mei.

Per parentis primae morsum
Lapsi sumus huc deorsum
Gravant nobis culpae dorsum,
Quas commisimus seorsum,
Per foecundam genitricem,
Saeculi reparatricem,
Veterem converte vicem,
Salva mentem peccatricem.

Sit laus Christo, sit et patri,
Sit laus Jesu sanctae matri,
Qui nos tueantur atri
A suppliciis barathri.
Amen.

Es ist nichts, worüber man häufiger klagen hört, als über die Undankbarkeit der Menschen. Wenn diese Klagen wahr sind, so muß die Undankbarkeit in der That nicht selten vorkommen. Woher diese Erscheinung? Antwort: In der Regel haben diejenigen, welche uns zu Dank verpflichtet sind, ihre

Arme nach unsern Wohlthaten in ihrer ganzen Länge ausgestreckt. Wer kann aber seine Arme so lange ausgestreckt halten? Haben sie die Gaben, nach welchen sie gereicht, so ziehen sie die Arme zurück und diese werden natürlich in dem Grade verkürzt, in welchem sie früher unnatürlich ausgestreckt waren. Man kann von einem solchen Undankbaren erwarten, nicht allein daß er uns keinen Dank wissen werde, sondern positiver Undank ist uns in vielen Fällen für unsere Wohlthaten in Aussicht gestellt. Denn da das Gewissen den Undankbaren an seine Pflicht mahnt, so sucht er die Stimme desselben durch feindliche Handlungen gegen uns zu beschwichtigen. Die Schlange in der Fabel begnügte sich nicht damit, undankbar gegen den Wanderer zu sein, der sie in seinen Busen genommen und aus der Todeserstarrung zum Leben erwärmt hatte: sondern sie erdrückte überdies ihren Wohlthäter. Wer keine andere Motive hat Andern Wohlthaten zu erweisen, als Dank dafür einzuärndten, der legt seine Kapitalien auf schlechte Zinsen, er erzieht sich durch seine Wohlthaten eben so oft einen Feind, als einen Freund. — Indeß wollte Gott nur denen Gnaden und Wohlthaten erweisen, welche ihm gebührend danken: so würde bald eine allgemeine Hungersnoth eintreten.

Der Trierer Bischof Joseph von Hommer war ein Mann, dem Geben Seligkeit war. Und in welchen Herzen lebt sein Andenken fort? Meistens in den Herzen Derer, die ihm nichts zu danken haben. Die Mittheilung des nachfolgenden Epitaphiums, welches in einem Latein abgefaßt ist, welches dem Verstorbenen mehr zusagte als das gesuchte klassisch moderne, wird mehren Lesern unserer Zeitschrift willkommen sein.

Care pater suavisque boni pastoris imago,
Cuius cor pietas lingua mel et lac erat,
Si tibi culpa fuit, quod nullum laedere velles,
Quale tuum meritum, cum bona culpa fuit?
Quid tibi care pater clerus populusque precentur?
Ut quod tu nobis hoc tibi sit Dominus.

In der wohlgeschriebenen Monographie von Papenrordt: Cola di Rienzo und seine Zeit, kommt in den beigefügten Urkunden folgende Stelle in einem Briefe von Arneſt von Parbubiz, Erzbischof von Prag, an Cola vor: Miror equidem, cur tantum studium investigatione futurorum impendis,

ut quasi totus non in prophetis canonis biblie, de quorum vaticiniis quia omnia fient indubitanter nec unus apex preteriet, sed in quibusdam apochrifis, de quorum scriptis tanquam vagis sine periculo Christianus, an vera sint, dubitare imo forte non sine temeritate eis tanquam veris assentire potest, pendere videaris, cum utilius existimem presens tempus, quod tantum nostrum est, pro nostra utilitate convertere, futurorum maxime eorum que prophete tui prescire voluerunt, investigatione neglecta; cum prophetarum doctos etiam suos familiares discipulos ea futura, quae scita saluti magis presumerentur proficere voluerit ignorare. Verum tamen per hoc ego illos prophetas et presertim Metodium et Cirillum, seu illorum scripta, de quibus constaret, quod eorum essent, et sane intellecta non reprobo. Dr. Papencordt macht hierzu die Bemerkung: „Von diesem Metodius weiß ich nichts Näheres anzugeben; vielleicht ist es ein Schreibfehler für Merlinus, welcher von Cola wiederholt angeführt wird." Wer ein Compendium der Kirchengeschichte gelesen hat, wird gleich einsehen, daß diese hier erwähnten Methodius und Cyrillus keine andern, als die bekannten Apostel der Slaven waren. Methodius wird hier von dem Prager Erzbischof zuerst genannt, weil er es war, der den Herzog von Böhmen, Borziwoi, zuerst mit dem Evangelium bekannt machte.

Wir haben diese Kleinigkeit hier angeführt, um an einem Beispiele zu zeigen, wie Konjekturen entstehen, und wie genau man auch bei wohlunterrichteten Schriftstellern zusehen muß.

Wie der Neid aussieht.

Ramler hatte in folgenden Versen den Neid personifizirt.

Neid ist ein schlimmes Ding; dies Lob bleibt ihm indessen:
Er pflegt dem Neider Herz und Augen abzufressen.

Diese Personifikation des Neides, dem nicht blos das Herz, sondern auch die Augen abgefressen, ist auch poetisch unwahr und darum nicht gelungen. Mendelssohn beschreibt daher den Neid physiognomisch richtiger. Der Neid, sagt er, besucht die Person seines Aergers oft, aber allezeit vermummt oder verkappt. Er hat lange, lange Ohren (ich dächte kleine spitze wären angemessener) und gesunde Augen. Er sieht scheel aber scharf, und hat auch die Augenlieder zerfressen, daher kann er keinen Schlaf gewinnen, er hört und sieht auch wenn es ihm wehe thut.

Verbotene Speisen bei verschiedenen Völkern.

Der h. Hieronymus entfaltet in allen seinen Schriften eine ganz ungewöhnliche Gelehrsamkeit. Dieses ist auch der Fall in seinen beiden Büchern wider den Irrlehrer Jovinianus. Jovinianus bestritt unter anderm auch das Fasten und die Beobachtung des Unterschiedes der Speisen. Alles, sagt Jovinianus, ist von Gott zum Besten der Menschen geschaffen. Wozu sind also die Thiere: Ziegen, Hirsche, wilde Schweine, Gänse, Enten, wilde und zahme da, wenn sie nicht gegessen werden? Hieronymus antwortet hierauf weitläufig und gut. In seiner Widerlegung kommt auch folgende gelehrte Stelle vor, welche wir hier mittheilen wollen; vielleicht reizt sie manchen unserer Leser, sich näher mit den Schriften des h. Hieronymus bekannt zu machen.

Ich habe dieses Wenige aus der Schrift angeführt, um zu zeigen, daß wir in diesem Punkte (dem Unterschied der Speisen) mit den Weltweisen übereinstimmen. Wer weiß übrigens nicht, daß jedes Volk, nicht nach einem allgemeinen Naturgesetz sich im Essen richte, sondern das zu essen pflege, was bei ihm vorräthig ist. So z. B. leben die Araber und Saracenen und alle Barbaren der Wüste von der Milch und dem Fleische des Kameels, weil dieses Thier bei der Beschaffenheit und Unfruchtbarkeit des Klimas bei ihnen leicht fortkömmt und unterhalten werden kann. Diese aber halten es für unerlaubt, Schweinefleisch zu essen. Denn die Schweine, welche mit Eicheln, Kastanien, Wurzeln von Farnkraut und Gerste gefüttert werden, kommen bei ihnen selten oder gar nicht vor, und wenn man sie auch bei ihnen findet, so haben sie doch das oben bezeichnete Futter nicht für dieselben. Wollte man die Völker der nördlichen Gegenden zwingen, Esels- oder Kameelfleisch zu essen, so würde es ihnen gerade so vorkommen, als müßten sie Wölfe oder Raben essen. Im Pontus und in Phrygien werden weiße und fette Würmer mit einem schwärzlichen Kopfe, die in faulem Holze entstanden, von den Gutsbesitzern als große Abgaben eingefordert. Und wenn man bei uns das Haselhuhn (attagen), die Feigendrossel, die Meerbarbe, den Scarus (eine Art Lippfische?) für Delikatessen hält, so halten jene den Holzfresser ξυλοφάγον für eine solche. Die orientalischen Völker und die Bewohner Lybiens pflegen Heuschrecken zu essen, weil dieselben in großen Schwärmen in den heißen Wüsten gefunden werden. Daß diesem so sei, dafür zeugt auch Johannes der Täufer. Nun zwinge einen Phrygier oder einen Bewohner des Pontus, Heuschrecken

zu essen! Er wird dies für Unrecht halten. Zwinge einen Syrer, einen Afrikaner, einen Araber, Pontische Würmer zu schlucken, er wird sie wie Fliegen und Eidechsen verabscheuen, obwohl der Syrer Landkrokodille und der Afrikaner grüne Eidechsen zu essen pflegt. In Egypten und Palästina ißt Niemand, wegen Seltenheit des Rindviehes, das Fleisch von Kühen; dagegen essen sie das Fleisch von Ochsen, Stieren und Kälbern. Aber in unserer Gegend hält man es für Sünde, Kalbfleisch zu essen. Daher hat auch der Kaiser Valens neulich ein Gesetz für den Orient gegeben, worin zum Besten der Landwirthschaft Jedermann verboten wird, Kalbfleisch zu essen, wodurch zugleich der übeln Sitte der Juden, statt Geflügel und Milchspeisen, Kälber zu essen, entgegengewirkt wird. Die Nomaden und Troglodyten, die Scythen und die Hunnen, deren Wildheit wir neulich kennen gelernt haben, essen halbgekochtes Fleisch. Ferner die Ichtyophagen, ein Volk, welches am Ufer des rothen Meeres umherirrt, braten Fische auf Steinen, welche von der Sonne erwärmt sind, und haben keine andere Nahrung. Die Sarmaten, Quaden, die Vandalen und unzählige andere Völker halten das Pferde- und Fuchsfleisch für Leckerbissen. Was soll ich von den übrigen Völkerschaften sagen, da ich selbst als junger Mensch*) in Gallien Atticoten, ein britisches Volk, Menschenfleisch habe fressen gesehen, und während sie in den Wäldern Heerden von Schweinen, Rindvieh und kleinem Viehe finden, pflegen sie den Hirten die Hintertheile (nates) und den Frauen die Brüste abzuschneiden, und betrachten dieses als die delikatesten Speisen.

Die Schotten haben keine Ehefrauen und gleichsam als hätten sie den Staat von Plato gelesen und befolgten sie das Beispiel des Kato, hat niemand unter ihnen sein besonderes Eheweib, sondern sie leben in dieser Beziehung nach Belieben wie das Vieh. Die Perser, Meder, Inder und Aethiopier, Bewohner von Reichen, welche nicht klein, ja so groß sind wie das Römische, heirathen ihre Mütter, ihre Großmütter, ihre Töchter und ihre Enkelinnen. Die Massageten, die Derbices halten diejenigen für sehr unglücklich, welche an einer Krankheit sterben, und wenn ihre Eltern, ihre Verwandten alt geworden sind, so schlachten sie dieselben und verzehren sie,

*) Als junger Mensch. Im Originale steht Adolescentulus. Es ist bekannt, daß der h. Hieronymus sich in Trier aufgehalten hat.

indem sie es für besser halten, sie selbst zu verzehren, als sie von den Würmern verzehren zu lassen. Die Tibaraner hängen alte Leute, welche sie lieben, an einen Galgen auf; die Hirkanier werfen sie halb entseelt den Vögeln und den Hunden vor; die Kaspier thun dies aber erst dann, wenn sie todt sind. Die Scythen begraben diejenigen, welche von dem Verstorbenen geliebt werden, lebendig mit den Gebeinen der Verstorbenen Die Baktrier werfen die alten Leute den Hunden vor, die sie zu diesem Zwecke halten. Als der Präfekt Alexander Nicanor diese Sitte abschaffen wollte, hätte er beinahe die Provinz darüber verloren. Zwinge den Egyptier Schaafmilch zu nehmen, zwinge wenn du kannst, den Pelusioten Zwiebel zu essen. Fast jede Stadt in Egypten verehrt besondere Thiere und Ungeheuer, und alles was ihnen einfällt, halten sie für unverletzlich und heilig. Daher werden auch die Städte bei ihnen nach den Namen der Thiere benannt: so z. B. Leonto, Cyno, Lyco, Busiris, Thmuis, was so viel als Bock heißt. Und damit wir wüßten, was die Egyptier für Götter stets angenommen haben, so ist neulich nach dem Namen des Lieblings Hadrians eine ihrer Städte Antinois benannt worden. Du siehst also, daß jedes Volk nicht blos in Beziehung auf Nahrung, sondern auch in Beziehung auf Begräbniß und die Ehe und überhaupt in ihrem ganzen Verkehre nach seinen eigenthümlichen Sitten lebt."

Trostschreiben des verstorbenen Bischofes von Trier, Joseph von Hommer.

Das nachstehende Schreiben ist an einen würdigen Jubilar-Priester der Trierer Diözese gerichtet. Trostschreiben abzufassen ist eine schwere Aufgabe. Wir nehmen keinen Anstand, das in Frage stehende ein vortreffliches zu nennen. Freilich muß man, um dasselbe zu begreifen, durchaus auf dem christlichen Standpunkte stehen, von welchem man dem Tode ruhig und gefaßt ins Auge schaut. Wir theilen dasselbe nicht seiner Vortrefflichkeit wegen mit, sondern um zu zeigen, welche christliche Gesinnung das Gemüth des Bischofes Joseph von Trier verklärte, der allen seinen Pflegebefohlenen ein Vater war, mit ihnen sich freute und mit ihnen trauerte. Das Original ist lateinisch.

Hochwürdiger Herr!

Es ist nicht nöthig, Ihnen zu sagen, daß Sie Ihre an-

haltende Krankheit mit Geduld ertragen mögen. Sagen Sie vielmehr Gott Dank, daß er Sie heimgesucht hat. Es ist besser in die Wohnung der Thränen eingehen, als in die Wohnung der Freude. So ist auch besser krank sein, als sich einer guten Gesundheit zu erfreuen. Ein rüstiger und starker Körper ist oft die Ursache, daß wir auf Gott vergessen: ein gebrechlicher und kraftloser hingegen ermahnt uns öfter, zu Gott, unserm letzten Ziele, unsere Zuflucht zu nehmen und erinnert uns an jenen Spruch: Es ist Allen gesetzt, einmal zu sterben, und darauf folgt das Gericht.

Verwundern Sie sich nicht über die Wallungen in Ihrem Blute. Diese sind eine Folge des vorgerückten Alters. Denn der schnellere Kreislauf des Blutes nimmt ab; der Mangel an gewöhnlicher Verdauung sondert dasselbe von dem Magen und den übrigen Körpertheilen und treibt es zum Kopfe hinauf. Ich fühle dieselbe Wirkung, wenn auch nicht in dem Grade als Sie. Ich empfinde aber auch noch andere Unbequemlichkeiten der Schwäche der Natur.

Aber ich sage mir dasselbe, was ich Ihnen oben gesagt habe. Nicht nur allein täglich, sondern fast stündlich denke ich an meine herannahende letzte Stunde; und weit entfernt daß diese Betrachtungen mich beunruhigen sollten, schöpfe ich vielmehr großen Trost aus denselben. Denn der Tod ist das Ende aller Trübseligkeit und aller Beschwerden, welche entweder sich im gegenwärtigen Augenblicke mehr häufen, oder wodurch doch, wenn sie auch nicht größer als zuvor sind (denn jeder Tag hat seine Plage) im Alter das Gemüth tiefer angegriffen wird.

Eines ist, was ich bedaure, daß ich nicht einzig mir leben und daß ich nicht Alles nach Wunsch zu meiner Reise in die Ewigkeit vorbereiten kann. Mein Amt und die Menge der Geschäfte sind mir eine fast unerträgliche Bürde. Aber was klage ich, da ich Sie trösten wollte. Also weg damit.

Lassen Sie uns für einander beten!

Trier, den 27. Oktober 1835.

Joseph, Bischof.

Göthe's Faust.

Dieselbe Hand, welche dem Meere seine Grenzen gesetzt, daß es nicht darüber hinausgehe, hat auch dem menschlichen Geiste Schranken gegeben, welche er nie ungestraft durchbricht. Umsonst heulen die Wogen und stürzen sich auf das Ufer hin,

ihre Macht wird gebrochen und sie sind gezwungen, sich krümmend, wieder in den Ocean zurückzukehren. Nichts lassen sie zurück als Schaum. Auch der menschliche Geist, wenn er sich hochmüthig vermißt, mit Titanenwuth die Gränzen zu durchbrechen, in welche ihn die Fürsehung eingeschlossen, wird zurückgetrieben, und all' seine hochmüthige Weisheit wird in Schaum aufgelös't. Im Göthe'schen Faust ist es diese unbegränzte Wißbegier, dieser Hochmuth, das zu wissen, was Gott dem Auge des Menschen verborgen hat, diese Kühnheit des Prometheus, welcher dem Himmel das Feuer entwendet, wodurch Faust gestürzt, und den gemeinsten Lastern zur Beute wird. Es genügt ihm nicht des Wissens Maaß von göttlichen und menschlichen Dingen, welches dem denkenden Menschen durch besonnene Betrachtung der Natur und seiner selbst dargeboten wird, die Aufschlüsse der übernatürlichen Offenbarung sind zu geringe, um seinen Wissensstolz zu befriedigen: er will in den Himmel selbst eindringen, will mit den Göttern das Wissen theilen. Aber von dem Augenblicke an, wo er sich vermißt, die höchste Stufe zu erklimmen, von dem Augenblicke an, wo er den Göttern im Wissen gleich zu werden sich unterfängt, stürzt er, und fällt tief unter die Menschenwürde, ja unter das Thier hinab. Er wird Verführer der Unschuld, der Urheber von Mutter- und Brudermord. In dem Zwielicht, welches über die geheimnißvolle Urgründe der Dinge ausgegossen ist, führt ihn Mephistopheles irre, die Verheißung eines Wissens, welches dem Menschen unerreichbar ist, ist das Leitband, an dem ihn der Geist, der am Verneinen seine Freude hat, fortzieht und in's Verderben stürzt und es zur Erfüllung seiner Vorhersagung bringt:

> Staub soll er fressen und mit Lust,
> Wie meine Muhme, die berühmte Schlange.

Faust verläßt die Demuth, die Demuth des ächten wahren Wissens, die Demuth des Glaubens, welche ihre natürliche Gränze nie überspringt, und wir sehen in Faust von Neuem den Fall der ersten Menschen. In seiner Täuschung sieht er den niedrigsten Grad der Schwäche für seine höchste Kraft an, und in seinem Wissenstaumel glaubt er die Worte des Weisen zu erfassen:

> Die Geisterwelt ist nicht verschlossen
> Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt.
> Auf, bade Schüler, unverdrossen
> Die ird'sche Brust im Morgenroth!

Hätte er die Lehre, die er dem Wagner gibt, selbst würdigen

und befolgen wollen: so wäre seine Verirrung mit allem, was sich daran knüpft, in der Wurzel abgeschnitten worden.

Natur läßt selbst bei lichtem Tag
Sich ihres Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht anvertrauen mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

In Faust haben wir die allerneueste Zeitrichtung. Ihr genügt nicht das nüchterne besonnene Wissen; „sie will erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, schauen alle Wirkenskraft und Samen."

Vermesse dich, die Pforten aufzureißen,
Vor denen jeder gern vorüberschleicht.
Hier ist die Zeit durch Thaten zu beweisen,
Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht,
Vor jener dunkeln Höhle nicht zu beben,
In der sich Phantasie zu eigner Qual verdammt.
Nach jenem Durchgang hinzustreben,
Um dessen Mund die ganze Hölle flammt;
Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen
Und wär' es mit Gefahr, in's Nichts dahin zu fließen.

Die Spekulation verheißt die Menschen zu Göttern zu machen, und der erste Lohn, den sie ihren Adepten gibt, ist die babylonische Sprachverwirrung, und mittelst dieser Sprachverwirrung bewirkt sie es, daß sie um alle gesunde Einsicht, um die wahre Lebensweisheit, welche diese zur Voraussetzung hat, betrogen werden und so bewirkt sie es, daß sie unter das Thier herabsinken. Es ist nichts natürlicher, als daß Faust in der Folge alle Wissenschaft verachtet und ihr den Stab bricht. Dem, wer im Uebermaß auch der vortrefflichsten, kostbarsten Speisen geschwelgt hat, dem wird auch das Edelste zum Ekel. Sobald aber der Mensch Vernunft und Wissenschaft verachtet, hat er selbst das Licht ausgelöscht, was Gott ihm als Leuchte auf den dunkeln Pfaden dieses Lebens mitgegeben hat, er hat das Licht ausgelöscht, welches in unserm Innern ist, wie der Heiland es lehrt, und sich nun mit völliger Finsterniß umgeben, die Finsterniß aber ist Sinnbild und Element des Bösen.

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt.

Wo die Vernunft vom Throne gestoßen, da walten die täuschenden Irrlichter der ungebundenen Phantasie. Die Phan-

tasie ist ein herrliches Vermögen, der Dichter mag ihr den höchsten Preis zuerkennen, in ihrem Gebiete mag sie frei walten und schalten und keine andere Schranken kennen, als welche sie sich selbst setzt; aber wenn dieselbe den Zügel des Verstandes und der Vernunft von sich wirft, wenn sie sich mit Wahrheit verbindet als Leiterin auf dem Gebiete der Wahrheit ungebunden vorangeht, so bringt sie meistens nur Ungeheuer hervor und führt den Menschen, der sich sie zur Führerin erkoren, in seinem Wissen und Glauben, in sein Denken und Handeln irre.

Ein Lehrling, der sich dieser Weisheit ergibt, wird ein Faust oder ein Heuchler.

„Man hört in Rom wenig von Gespenstergeschichten", sagt Göthe, „und wahrscheinlich ist die Ursache davon, weil kein katholischer Christ, der gebeichtet und die Sakramente empfangen hat, verdammt werden kann, sondern nur noch zur Vollendung der Buße und Reinigung eine Zeit lang im Fegfeuer aushalten muß." Die Thatsache ist richtig, die Erklärung falsch. Wo kein Glaube vorhanden, da herrscht Aberglaube, der Aberglaube als etwas Nichtiges kann nicht von Dauer sein, und Menschen, die keinen Gott noch Teufel glauben, fürchten sich nicht selten vor jeder schwarzen Katze, die ihnen im Dunkeln begegnet.

Der Schlaf ist ein Bruder des Todes. Das haben schon die Alten gesagt. Eben deswegen traut ihm der Christ nicht, und legt sich nie schlafen, ohne Gott seine Seele durch ein Gebet empfohlen zu haben.

Es gibt Leute, die vor den Dingen selbst keine Scheu haben, aber eine desto größere vor den rechten Namen zu den Dingen. Die bairischen Wiedertäufer hatten z. B., nach dem Berichte glaubwürdiger Zeugen, keine Scheu, gewisse Laster zu begehen, aber vor den Namen zu diesen Lastern einen so großen, daß sie dieselben abschafften. So z. B. hieß **betrunken sein** bei ihnen: **überzucken**, **ehebrechen** nannten sie **fürwitzen** und **stehlen**, **begegnen**. Es gibt Menschen (Roués im vollendeten Sinne des Wortes), welche um so delikater in der Beurtheilung von gewissen Ausdrücken sind, je

verdorbener der Lebenswandel ist, welchem sie sich ergeben haben. Was von einzelnen Menschen gilt, gilt auch von ganzen Völkern. In der römischen Geschichte läßt sich nachweisen, daß man grade in den sittlich am meisten verkommenen Zeiten es durchaus für unanständig hielt, die Worte zu Dingen auszusprechen, welche ohne Scheu getrieben wurden.

In den neuesten theologischen und philosophischen Werken ist dem Worte Gottesbewußtsein eine große Rolle zuerkannt worden. Das Wort ist eine neue Erfindung und zwar keine schlechte, wenn gut und schlecht nach dem Zwecke bestimmt wird, den man erreichen will. Denn für den Pantheisten gibt es keinen zweckmäßigern Ausdruck, als dieses Wort, und dabei klingt dasselbe so fromm, so gottselig! Dem Pantheisten sind alle Wesen nur Modifikationen der Gottheit: der Gärtner ist Gott und die Bäume, die er pflanzt und beschneidet, sind Götter, und der Arzt ist Gott und der Patient ist Gott, den er heilet, und der Mörder ist Gott und der Ermordete ist Gott, und der Zerstörer ist Gott und was er zerstöret ist Gott; und so ist denn am Ende Alles Gott — und Alles ist Gott, ist = es gibt gar keinen Gott. Der Mensch hat Selbstbewußtsein; ist der Mensch aber Gott oder Modifikation der Gottheit, so hat er auch ipso facto Gottesbewußtsein, und dieses Gottesbewußtsein wird theils mit Bewußtsein und theils ohne Bewußtsein von den Theologen in die Kirche eingeschmuggelt.

— — „eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."
Den Glauben lasset Euch nicht stehlen
Und täuschen nicht durch Worte und durch Schein.

Bei einer gesuchten, kostbaren, schwülstigen Sprache, sagt Lessing, kann niemals Empfindung sein. Sie zeugt von keiner Empfindung, und kann keine hervorbringen. Aber wohl verträgt sie sich mit den simpelsten, gemeinsten, plattesten Worten und Redensarten.

Es ist nicht die Aufgabe des Arztes zu zerstören, sondern herzustellen. Alles was schwach ist, sucht er zu stärken, was schief ist grad zu machen, das Verrenkte wieder einzurichten. Nur wenn ein Glied unrettbar verloren ist, nur dann schneidet

er dasselbe ab. Aber der gewissenhafte Arzt prüft und wägt lange, ehe er zu einer solchen Operation schreitet. Wie der Arzt, so soll auch der Kritiker, alles was schwach zu stärken, was schief und verbogen grad zu machen, was dunkel zu erhellen streben. Nur in dem äußersten Falle soll er daran gehen etwas wegzuschneiden, wenn dasselbe schlechthin nicht zu retten ist. In diesem Falle aber das Ersterbene retten zu wollen, widerstrebet sowohl der Pflicht des Kritikers, als es der Pflicht des Arztes widerstrebt ein faules Glied nicht von dem Körper trennen zu wollen. Diese Art Kritik ist die rechte lebendige, die wahre produktive Kritik, während die andere, welche sich nur zu häufig als die allein wahre Kritik geltend macht, und die man mit Recht die destruktive nennt, um nichts besser ist als ein sogenanntes Heilverfahren, welches die gesunden Glieder mit den erstorbenen wegschneidet und den Organismus zerstört, statt ihn wiederherzustellen.

Das Geld ist vortrefflich, so lange es uns dient, es wird aber, sobald es anfängt uns zu beherrschen, ein kalter, grausamer Tyrann, der uns Tag und Nacht quält, und uns nie zur Ruhe und zum Genusse kommen läßt. Dem Gelde gleich gibt es auch Menschen, welche in untergeordneten Sphären vortrefflich sind, die aber, sobald sie zur Herrschaft gelangen, auch ohne es zu wollen Tyrannen werden.

Gregor VII.

Es ist bekannt, welche ungeheure Wirren durch die Beschlüsse Gregors VII. rücksichtlich der Simonie und des Cälibates in der Kirche und mittelbar im Staate hervorgerufen worden. Gregor selbst mußte in der Verbannung sterben. Eine Frage wollen wir in dieser Beziehung erheben und beantworten. Dieselben Beschlüsse, welche Gregor gab, waren von seinen Vorgängern ebenfalls gegeben worden, namentlich von Clemens II., Damasus II., Leo IX. In gleichem Sinne handelten die Päbste Victor II., Stephan X., Benedikt X., Nicolaus II. und Alexander II.

Wie kam es nun, daß Verordnungen der vorgenannten Päpste, welche wesentlich mit denen Gregors VII. übereinstimmten, ohne Aufruhr in der Kirche verkündet wurden, während dieselben Verordnungen unter Gregor VII. fast in allen christlichen Ländern so große Unruhen hervorbrachten? Lag die

Ursache in den Zeitverhältnissen, oder wirkten persönliche Interessen und Rücksichten dabei mit?

Wir finden die Erklärung dieses Faktums in folgendem Umstande. Die Vorschriften wider die Simonie und gegen die Verletzung des Priestercälibates waren allerdings von den früheren Päpsten gegeben, aber im Ganzen wenig beobachtet worden. Diese Uebel waren zu allgemein und zu tief eingewurzelt, als daß sie durch einfache Vorschriften hätten gehoben werden können. Es bedurfte dazu eines stärkeren Hebels, und diesen fand Gregor VII. in der Volksmeinung.

Gregor verordnete: das Volk dürfe von einem Geistlichen, der durch Simonie zu seinem Amte gekommen, oder einem Concubinarius keine geistlichen Verrichtungen verlangen noch annehmen. Hierdurch war das Volk zum Vollstrecker der Beschlüsse Gregors erklärt worden, hierin bestand die Neuerung Gregors und hierin liegt die Erklärung, wie es gekommen, daß die genannten Beschlüsse, welche früher ohne merklichen Widerstand vorüber gegangen waren, jetzt einen so großen Aufruhr in der christlicheu Welt hervorbrachten.

Sed nec illi, das sind die Worte Gregor's, qui in crimine fornicationis iacent missas celebrare aut secundum inferiores ordines ministrare altari debent. Statuimus etiam ut si ipsi fuerint contemtores nostrarum immo s. Patrum constitutionum populi nullo modo illorum officia recipiant, ut qui pro amore Dei et officii dignitate non corrigantur verecundia saeculi et obiurgatione populi resipiscant.

Der Volkswille ist mächtig wie ein Löwe. Den Löwen zu entfesseln ist seinem Hüter leicht, aber schwer wird es oft denselben in seine Schranken zurückzuführen, und wenn er Blut gekostet und die Freiheit geschmeckt, dann schont er auch seines Führers und seines eigenen Herrn nicht.

Dialog.

M. Sollte es nicht Leute geben, welche ganz wider Vernunft und Erfahrung handeln?

N. Keineswegs. Solche Leute dürfen nicht frei auf den Straßen herum gehen. Sie werden eingesperrt. Aber der große Haufen von Menschen, welche frei herumgehen und deswegen allein schon für vernünftig gehalten werden, die Weltweisen, die Aerzte, die obrigkeitlichen Personen, entfernen sich nie ganz und gar von aller Vernunft und Erfahrung. Sie haben immer einige Erfahrungen für sich; aber ihre Vernunft wendet sie

falsch an. Vornehmlich handeln sie immer nach denselben Grundsätzen, welche ihnen mehrmals zu Wegweisern gedient haben, aber sie versäumen es, darauf zu achten, ob die Umstände sich verändert haben, und dieser Fehler ist ein sehr allgemeiner. Ein Greis zieht sich eine Unverdaulichkeit zu und warum? Weil er eben so viel aß als ein junger Mensch, welcher neben ihm saß — eben so viel als er vor 25 Jahren von derselben Speise gegessen hatte. Er hat vergessen, daß er älter geworden, daß sich die Umstände geändert, und wegen dieses Versehens stirbt er. Dieses Beispiel läßt sich auf alle Fälle im gemeinen Leben, insbesondere auf Vorgesetzte anwenden. Ueberall zeigt sich derselbe Fehler.

Wer dem Gange einer höhern Erkenntniß und Einsicht getreulich folgt, wird zu bemerken haben, daß Erfahrung und Wissen fortschreiten und sich bereichern können, daß jedoch das Denken und die eigentlichste Einsicht keineswegs in gleichem Maße vollkommener wird, und zwar aus der ganz natürlichen Ursache, weil das Wissen unendlich und jedem neugierig Umherstehenden zugänglich, das Ueberlegen, Denken und Verknüpfen aber innerhalb eines gewissen Kreises der menschlichen Fähigkeiten eingeschlossen ist, dergestalt, daß das Erkennen der vorliegenden Weltgegenstände, vom Fixstern bis zum kleinsten Lebepunkt immer deutlicher und ausführlicher werden kann, die wahre Einsicht in die Natur dieser Dinge jedoch in sich selbst gehindert ist und dieses in dem Grade, daß nicht allein die Individuen, sondern ganze Jahrhunderte vom Irrthum zur Wahrheit, von der Wahrheit zum Irrthum sich in einem stetigen Kreise bewegen." Wir irren uns, oder diese Stelle enthält den Kommentar zur folgenden Stelle in **Göthes Faust**:

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt leider! nur das geist'ge Band.

Ein Gelehrter, welcher ein denkender Kopf ist, verhält sich zu den gewöhnlichen Gelehrten, wie ein Sehender sich zu einem Blinden verhält. Auch der Blinde geht einen Weg, den er oft gegangen, und kommt eben so sicher wie der Sehende auf diesem ihm bekannten Wege zum Ziele. Wenn er aber diesen ihm bekannten Weg verläßt, so kann er nicht weiter,

oder wenn er dennoch weiter geht, so stolpert er und fällt. Der selbstdenkende Kopf aber überschaut das ganze Gebiet der Gelehrsamkeit, und er wird jeden Pfad finden und darauf zu seinem Ziele gelangen, sobald ihm die Aufforderung wird, einen andern als den gewöhnlichen Pfad einzuschlagen.

Der Muth kennt keine Furcht, doch giebt es eine Furcht, ohne welche es keinen wahren Muth giebt: nämlich die Gottesfurcht. Denn wer Gott fürchtet, der fürchtet nichts anders.

Heftige und zornige Menschen gleichen dem Donner und Blitze; ruhige und sanfte Naturen hingegen dem schönen Wetter, welches immer und überall willkommen ist. Diese sammeln was jene zerstreuen, heilen was jene verletzen, und erheitern was jene verdunkelt haben.

Warnung.

Mit dem Schreiben sei nicht schnell bei der Hand und lasse dich durch Leichtsinn nicht dazu fortreißen. Lerne lange ehe du lehrest: Glaube denen nicht, die dich loben, oder vielmehr leihe denen, die dich zum Besten haben, nicht leichtsinnig dein Ohr, damit du nicht, nachdem sie dir geschmeichelt und gemacht haben, daß du gewissermaßen deiner selbst nicht mehr mächtig bist, wenn du dann plötzlich umsiehst, sie erblickest, wie sie hinter dir gleich Störchen ihre Hälse krümmen, oder mit den Händen dir Eselsohren machen, oder einem hitzigen Hunde gleich die Zunge ausstrecken. Hüte dich, Jemand zu verkleinern, und setze deine Heiligkeit nicht darein, Andere zu verunglimpfen *).

Handelsleute pflegen eine Waare, welche sie kaufen wollen, in ihrem Werthe herabzusetzen. Haben sie dieselbe aber erworben, so kennt die Schätzung keine Gränzen. Gewisse Weltverbesserer machen es nicht anders; sie tadeln eine Verfassung, eine Regierungsform, um dieselbe desto leichter an sich zu bringen.

---

*) Hieronymus 95. Brief an den Mönch Rusticus.

Die Feste der katholischen Gemeinde Crefelds im Jahre 1844. Gewidmet der katholischen Gemeinde. Crefeld 1844 bei Gehrich und Comp. 12.

Die Geistlichkeit des Dekanates Crefeld ist in der neuesten Zeit mehrfach öffentlich genannt worden, indem sie Beweise von einträchtigem Zusammenwirken öffentlich abgelegt hat, welche in weitern Kreisen bekannt geworden sind, und Ruhm und Nachahmung verdienen. Geistliche dieses Dekanates sind die Herausgeber des Crefelder Gesangbuches, der Widerlegung des Duisburger Catechismus, und auch in diesem Schrifchen erkennen wir die Eintracht, welche unter den bezeichneten Geistlichen herrscht. Der größte Theil dieses Schriftchens ist der Geschichte der 25jährigen Jubelfeier des Dechanten von Crefeld, des Hrn. Reinarz — dem centrum unitatis der Crefelder Geistlichkeit — gewidmet. Sie bringt uns die Liederspenden, darunter auch ein Gedicht von einem Juden, die Zusprüche der Feiernden und des Gefeierten, die lateinische Chronika u. s. w. Den Kern und die Mitte des Büchleins bildet die Festrede vom Domherrn und Präses Weitz zu Cöln, in welcher die Bedeutung des Festes entwickelt wird. Wir theilen den Lesern nachfolgende wohlgelungene Stelle aus derselben mit, in welcher der wahre Priester sein Bild finden soll.

„Wie ein wohlgerüsteter Krieger steht er, geschützt durch Betrachtung und das Gebet da, der Geist der Versuchung wagt ihm nicht nahe zu kommen. Er strebt nicht nach irdischen Gütern, denn die Erde mit all ihren Gütern hat er unter seine Füße gebracht. Fern von ihm ist alle Heuchelei, denn er ist bescheiden und demüthig und nach dem Guten strebend; ihm nahet der Neid nicht, sondern er freut sich und danket dem Herrn, wenn es Andern wohlergeht, er kennt keine andere Eifersucht, als in dem Guten immer fortzuschreiten. Er sucht nicht äußere Ehre, will nicht, daß das Volk ihn Rabbi grüße, will nicht bei den Tafeln obenan sitzen, sondern in Allem sucht er die Ehre des himmlischen Vaters; er weiß es, daß das wahre Verdienst glücklich in sich ist und sich selbst lohnt, daß unverdiente oder erschlichene Ehre nur dazu dient, den innern Menschen in uns zu demüthigen. Er verwechselt nie die Sache der Religion mit seiner eigenen, sucht nie seine eigene Ehre, während er für die Ehre Gottes zu eifern sich das Ansehen gibt. Er ist nicht strenge gegen Andere, wohl aber ist er strenge gegen sich selbst, er legt Andern keine

schwere Bürden auf, die er selbst auch nicht mit einem Finger berühren mag, sondern er ist mild und herablassend gegen Alle, gegen Gerechte und Sünder, milde und herablassend, wie Jener, der ihn gesandt hat, der den Umgang mit Zöllnern und Sündern nicht scheute, um sie für das Himmelreich zu gewinnen. Gleich ihm erhebt sich ein solcher Priester über die Erde und Alles was sie hat; nur die Menschenliebe, nur die Liebe zu seinem Nächsten hält ihn zurück und bestimmt all sein Thun und Lassen. Er ist frei von Furcht und Hoffnung, welche den gewöhnlichen Menschen in immerwährender Spannung erhalten; jenes Durchkreuzen irdischer Interessen, jene Ränke, jene Künste, welche die Welt in ewiger Reibung erhalten, sie gehen an ihm vorüber, — er ist erhaben über die Welt. Mag die Welt ihn auch verfolgen, sie verfolgt nur, was von dieser Welt ist, an ihm selbst aber hat sie keinen Theil. Mag eine schwere Prüfung über ihn kommen, mag die Verleumdung ihm seinen guten Namen rauben, mag der Tod ihm seine Freunde entreißen, er steht fest und ungebeugt in dem Sturme, denn nichts kann ihm seine Liebe zu Gott und die Liebe Gottes rauben. In ihr ist er selig."

Der letzte Theil ist der Beschreibung der feierlichen Einweihung der erweiterten Kirche gewidmet, welche in demselben Jahr 1844 durch den Erzbischof-Coadjutor von Cöln vollzogen worden. Zugleich wird über die Feierlichkeiten berichtet, welche bei der Ertheilung der Firmung in Crefeld durch denselben Prälaten Statt gehabt haben.

Der Hochwürdigste Erzbischof legte bei'm Scheiden ehrendes Zeugniß von dem Geiste der Crefelder Geistlichkeit ab. „Er erachte es, sprach er, für seine Pflicht sich auszusprechen über das, was er gesehen und gehört habe. Er müsse bekennen, daß er oftmals gerührt, tief gerührt worden sei. Er freue sich des ächt kirchlichen Geistes, den er im ganzen Dekanate gefunden, und wünsche, daß die Geistlichkeit desselben, wie bisher, zum Heile der Religion und Kirche zu wirken fortfahre."

Der Ertrag dieser kleinen, für die Geschichte Crefelds denkwürdige, Schrift ist zur innern Verschönerung der Kirche (der Crefelder) gewidmet.

Proben des Herrnhuter'schen Kirchengesanges.

Der Licentiat Buchmann, von dessen Populärsymbolik so eben die zweite Auflage erschienen ist, handelt in

dem genannten Buche auch über die Herrnhuter, und theilt namentlich aus den Gesangbüchern derselben einzelne Liederproben mit. Diese sind so eigenthümlicher Art, daß wir unsere Leser mit der betreffenden Stelle bekannt machen wollen.

„Der Mittelpunkt des Lebens der Herrnhuter ist die Richtung des Gemüthes auf den leidenden Erlöser; allein was ist daraus geworden? Man kann es aus den herrnhutschen Gesangbüchern sehen, in denen sich eine Mischung von Tändeleien und Gemeinheiten findet, die ein christliches Gemüth mit Widerwillen erfüllen. Wenn der herrnhutsche Prediger in der Versammlung singen muß:

Und wenn ich auf der Cantzel steh'
In Genere und in Specie,
Ist da nichts, als die Wunden
Und komme ich auf einen Saal
Was will ich thun? die Wundenmaal
Verkürzen auch die Stunden,
Speerstich
Den ich
Allen Sündigen
Muß verkündigen
Templum pacis
Du machst Kirchen aus Cloacis;

so ist das noch nicht das Aergste, was die herrnhutsche Frömmigkeit hervorgebracht hat. Den Gedanken, der in den Worten liegt: Wenn ihr alles gethan habet, so saget: wir sind unnütze Knechte, drückt die herrnhutsche Kirchenpoesie also aus:

Ein Tugendtäublein
Ist wie ein Lasterschweinlein.

Wenn sich die Herrnhuter dem Erlöser empfehlen wollen, so drücken sie ihre Bitte also aus:

Nun das ist doch die Sache
Daran uns alles liegt;
Lamm nimm uns in die Mache
Und mach uns recht vergnügt.

Eine Strophe, in der der Schmerz des Erlösers beschrieben, und von ihm gesagt wird, er sei so groß gewesen, daß Andere dabei „rasen" würden, schließt mit diesen Worten:

Eine Frau und Mann
Fingen's Lieben an.

Und welchen Stoff zur Erbauung kann der herrnhutsche Gottesdienst gewähren, wenn der Chor der Junggesellen singen muß:

Du edles Chor der Mägde
Daran der Bräutigam legte,
So manche Kost und Mühe,
Man denkt auch deiner gerne
In einer solchen Ferne,
Und liebt euch eben je und je.

Was würden die Apostel wohl zu folgender Strophe sagen:

Der Tolah hat sein theures Blut
Für mich vergossen
Zu Capporah
Haschem Jisbrech ist mir gut
Ich bin ein Kindlein ohne Morah
Ach Thola! Mein Ola!
Mein Goel! Mein Heil
Ich war so ein Rosche
Und du bist mein Theil.

Ueber das Lesen der Bibel in der Landessprache.

In dem 4. Jahrgange N. F. dieser Zeitschrift haben wir bei Anzeige der Schrift von Claudius: die Bibel als ein Menschenwerk betrachtet, die Grundsätze angegeben, von welchen die katholische Kirche bei der Verbreitung der Bibel sich leiten läßt. Wir haben dabei auch auf das Verfahren Pius VI. hingewiesen, welches die italienische Uebersetzung des Erzbischofs Martini von Florenz mit Anmerkungen genehmigt hat. Das Aktenstück selbst, weil es bei den jetzt lebhaft hervortretenden Kontroversen zwischen Katholiken und Protestanten von besonderm Interesse, und sonst in Deutschland wenig bekannt ist, wollen wir nachstehend mittheilen.

Von der Martini'schen Bibelübersetzung ist in dem vorigen Jahre (1843) zu Turin eine neue, die dritte Auflage erschienen. Sie hat den Text der Vulgata zur Seite. Für unsern Zweck verdient der Titel dieser Ausgabe bemerkt zu werden, weil derselbe zeigt, daß diese Ausgabe mit Genehmigung des Erzbischofes von Turin und unter den Auspizien des Piemontesischen Klerus erschienen ist. Der Titel lautet: La sacra Biblia terza edizione torinese publicata con approvazione di S. E. Monsignore Luigi dei Marchesi Fransoni arcivescovo di Torino e sotto gli auspicii del Clero Piemontese Torino. Cassoni et Mazbrati, Pom-

peo Maghnaghi coeditori *). Das genannte Breve Pius VII. ist folgendes:

Pius P. P. VI.

Dilecte fili, salutem etc. In tanta librorum colluvie, qui Catholicam Religionum teterrimi oppugnant, et tanta cum animarum pernicie per manus etiam imperitorum circumferentur, optime sentis, si Christi fideles ad lectionem divinarum literarum magnopere excitandas existimas. Illi enim sunt fontes uberrimi qui cuique patere debent ad hauriendam et morum et doctrinae sanctitatem, depulsis erroribus, qui his corruptis temporibus late disseminantur. Quod abs te opportune factum affirmas, cum easdem divinas litteras ad captum cuiusque vernaculo sermone redditas in lucem emisisti; praesertim cum profitearis, et prae te feras, eas addidisse animadversiones, quae a sanctissimis Patribus repetitae quodvis abusus periculum amoveant. In quo a congregationis Indicis legibus non recessisti neque ab ea constitutione, quam in hanc rem edidit Benedictus XIV. immortalis Pontifex quem Nos et in Pontificatu praedecessorem, et cum in eius familiam feliciter olim asciti fuerimus ecclesiasticae eruditionis magistrum optimum habuisse gloriamur. Tuam igitur non ignotam doctrinam cum eximia pietate coniunctam collaudamus, et tibi de hisce libris quos ad nos transmittendos curasti, gratias, quas debemus, agimus, illos etiam, si quando possimus, cursim perlecturi. Interim Pontificiae benevolentiae testem accipe Apostolicam benedictionem, quam tibi, dilecte fili, peramanter impertimur.

Datum Romae apud s. Petrum. XVI. Kal. aprilis MDCCLXXVIII. Pontif. nostri anno IV.

Philippus Bonamicius,
ab epistolis Latinis canctitatis suae.

(Fortsetzung folgt.)

Die Mäßigkeitsprediger Pater Mathew, Caplan Seling und Pater Stephan Brzozowsky.

Die Mäßigkeitssache, welcher in Amerika bereits gegen 10 Millionen Männer, Frauen und Kinder ergeben sein mögen, die in Australien ebenfalls schon mehre Millionen Anhän=

*) Vorräthig bei dem Verleger dieser Zeitschrift Hrn. Adolph Marcus.

ger zählen mag, findet je länger je mehr auch in Europa eifrige Freunde und Beförderer, unter denen sich die drei oben genannten Männer besonders auszeichnen, indem sie als Mäßigkeitsprediger umherwandern und mit dem glücklichsten Erfolge auf große Volksmassen wirken.

Die fast unglaubliche Wirksamkeit des Paters Mathew ist bereits zu bekannt, als daß wir hier noch viel über dieselbe sagen dürften. Vom 10. April 1838 bis zum Julius 1843, also in einem Zeitraume von 5 Jahren, gelang es ihm, von den reichlich 8 Millionen Einwohnern Irlands über 5 Millionen oder vielmehr wohl an 6 Millionen dahin zu bringen, daß sie nicht nur der gebrannten, sondern auch den dort nicht minder verderblichen, gegohrenen hitzigen Getränken ganz entsagten und das gegebene Wort auch treu halten. Im Julius und August des letztgenannten Jahres predigte er auch in mehren englischen Städten, wo er weit über zweimalhunderttausend Männern und Frauen das Versprechen abnahm, namentlich in London, wo man am wenigsten einen guten Erfolg erwarten konnte, über siebenzigtausend.

Nachdem Caplan Seling bereits vom Anfange des Jahres 1840 zu Osnabrück und seit Ostern 1843 auch noch in acht osnabrückschen Landpfarreien die Mäßigkeit mit gutem Erfolge gepredigt und dann im August desselben Jahres der allgemeinen deutschen Mäßigkeitsversammlung zu Hamburg beigewohnt hatte, war er siebenzehn Tage bei Mathew, als dieser eben zu London predigte. Zurückgekehrt wurde er nun um so mehr von den Landpfarrern aufgefordert, vor ihren Gemeinden zu predigen und den bereitwilligen Gemeindegliedern das Versprechen abzunehmen. Er predigte nun noch in andern osnabrückschen Landgemeinden, in gemischten Oertern, auch vor den Protestanten, darnach in zwanzig katholischen Gemeinden des Großherzogthums Oldenburg. In dem protestantischen Theile dieses Landes, namentlich auch bei der Residenz Oldenburg, predigte er vor vier Versammlungen unter freiem Himmel, von denen die kleinste viertausend, die größte bei Oldenburg achttausend Personen betragen mochte. Der Großherzog gab ihm drei Mal Audienz, zog ihn zwei Mal zur Tafel und überreichte ihm eigenhändig das allgemeine Ehrenzeichen erster Klasse (ein goldenes Kreuz). Aus dem Oldenburgischen begab sich Seling um die Mitte des Julius in das benachbarte Herzogthum Arenberg-Meppen (Landdrostei Osnabrück), wo er bis jetzt siebenzehn Pfarreien besuchte und noch nach drei andern Pfarreien eingeladen ist. Außerdem ist er noch eingeladen von

mehren Pfarrern in der Grafschaft Lingen und vom Bischofe zu Hildesheim. Die Zahl der Vereinsglieder in den Pfarren, in welchen Seling predigte, beträgt im Osnabrückschen etwa funfzehn Tausend, im Oldenburgischen siebenundzwanzig Tausend, im Meppenschen funfzehn Tausend. (Seling nimmt nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Kinder auf, jedoch müssen diese wenigstens lesen können, eine Maßregel, die sich durch die Erfahrung als sehr nützlich bewährt hat.) Unter den aufgenommenen Mitgliedern befinden sich in den katholischen Gemeinden fast alle, in einigen Gegenden ohne Ausnahme alle, die dem Branntwein mehr oder minder leidenschaftlich ergeben waren, so daß meistens nur solche nicht eintraten, die entweder bisher gar nicht tranken, oder es doch leicht lassen können. Seitdem Seling in seinen Predigten auch auf die Schenkwirthe Rücksicht nimmt, läßt sich auch von diesen ein großer Theil, gewöhnlich mehr als die Hälfte von ihm aufnehmen. Ueber Wortbrüchigkeit ist keine Klage und das Branntweintrinken nahet überall seinem Ende. Gewöhnlich predigt Seling an den Wochentagen in Schulen und an den Sonn- und Feiertagen, Vor- und Nachmittags, in den Kirchen, wonach er den auf der Communionbank knieenden Bereitwilligen das Versprechen abnimmt, ihnen Gottes Beistand wünscht, den priesterlichen Segen ertheilt und jedem derselben die Hand gibt, welches letztere auch nach ihm der Pfarrer thut. Bisher waren die Geistlichen überall die ersten, welche das Versprechen ablegten: ihnen folgten die Schullehrer. Der zweite Geistliche, ebenfalls wie auch der Pfarrer im Ornate, überreicht jedem Aufgenommenen zur Erinnerung einen Mäßigkeitszettel folgenden Inhalts:

Mäßigkeits-Zettel.

Brüder, seid nüchtern und wachet. 1 Petr. 5.

Ich verspreche, mit dem göttlichen Beistande mich ganz zu enthalten von allen gebrannten, hitzigen Getränken; und ich nehme mir vor, hierzu auch Andere nach Kräften zu bewegen und mäßig zu sein in den gegohrenen Getränken.

Dieses Versprechen bezieht sich blos auf die eigene Person und soll nur in Deutschland verbindlich sein. Wie man durch freiwillige Ablegung dieses Versprechens Mitglied des Mäßig-

keitsvereines wird, so steht es immer frei, durch Aufkündigung desselben beim Vorstande des Vereins wieder auszutreten. Obgleich das Versprechen bis zur gehörigen Aufkündigung verbindlich bleibt, auch wenn es schon gebrochen ist, so soll doch ein solcher, der es wissentlich und freiwillig bricht (sei es öffentlich oder auch nur heimlich) ohne Weiteres aufhören, Mitglied des Vereins zu sein, bis er das Versprechen wieder erneuert hat.

Seling.

Während Seling am äußersten Ende von Deutschland unaufhaltsam und immer siegreich den Feind verfolgt, hat er am östlichen Ende dieses Landes einen tapfern Mitstreiter in dem Franziscaner-Guardian Pater Stephan Brzozowsky. Im Februar dieses Jahres correspondirte der Fürstbischöfliche Commissarius Fietzek, Pfarrer zu Deutsch-Piekar bei Beuthen in Oberschlesien, nachdem er in der „Sion“ von Selings Wirken und Erfolgen gelesen hatte, mit diesem, und als er von demselben belehrt und besonders zur Aussendung eines wandernden Mäßigkeitspredigers ermuntert war, fand er diesen in dem genannten Pater Stephan, der sein Vaterland Polen verlassen und in Oberschlesien seinen Aufenthalt genommen hatte. Nach der Versicherung von Wit von Döring, der schon seit lange für die Mäßigkeitssache eifrig thätig ist, war es mit dem Branntweintrinken in Oberschlesien wohl eben so arg, wie irgend anderswo, und fand das Auftreten gegen dasselbe anfangs großen Widerstand, der jedoch durch folgendes Ereigniß sehr gelähmt wurde. In einem Dorfe bei Myskowitz waren besonders zwei Säuferinnen sehr erbittert und saßen, während der Pfarrer in der Kirche die Entsagung predigte, in einem Hause bei der Branntweinsflasche. Der Himmel war klar und heiter, nichts deutete auf ein Gewitter — auf einmal verdichteten sich die Wolken, der Blitz schlug in das Haus, warf die Weiber vom Tische, ohne sie jedoch zu beschädigen, und entzündete den Branntwein, wonach nicht nur diese Weiber, sondern auch alle Gemeindeglieder dem Vereine beitraten. Die Zahl derer, die Pater Stephan seit Anfang März in den Mäßigkeitsverein aufnahm, muß jetzt schon mehre Hunderttausende betragen. Nach einer brieflichen Nachricht von einem Superintendenten aus Schlesien waren im September schon aus einer Buchdruckerei 230,000 Mäßigkeits-Zettel abgeliefert und war in Oberschlesien fast schon kein Decanat mehr, wo die Mäßigkeitssache nicht dem völligen Siege nahete. Pater Stephan, den Wit von Döring einen beredten und für die Sache begeisterten Mann nennt, predigt in polnischer Sprache; es ist

wohl nicht zu erwarten, daß er deutsch spricht und dem Caplan Seling auf halben Wege entgegenkommen wird.

Außer den beiden wandernden Mäßigkeitspredigern sind auch noch in Deutschland viele andere Männer an ihrem Orte eifrig thätig. Deutschland zählt jetzt schon über 700 Vereine, unter deren Mitgliedern sich wenigstens siebenzig Tausend erwachsene Männer befinden. Möchten sich nur mehre erheben, um mit Seling und Stephan auf die Volksmassen einzuwirken und die Sache im Großen zu fördern!

Vom 27. Oktober 1844.

Der Kampf des französischen Klerus mit der Universität.

(Fortsetzung.)

Der Staat ist also Erzieher, und sein Repräsentant in Bezug auf diese Function der Großmeister mit seinen Untergebenen. Er leitet und verbreitet den öffentlichen Unterricht durch die Vermittlung einer umfassenden Corporation, deren Hierarchie bis an die entferntesten Theile des Landes in enger Verkettung und genau bestimmter Abstufung sich hinauserstreckt, so einig und kräftig, daß sie allen Versuchen der Restauration, sie zu stürzen, widerstand und bis heute in Verwaltung, Unterricht und Disciplin allmächtig waltet. Der eigentliche officielle Chef ist seit 1828 als Großmeister der Universität der Minister des öffentlichen Unterrichts; doch konnte es bei dem schnellen Wechsel der Ministerien, welcher das Repräsentativsystem mit sich brachte, nicht fehlen, daß, den seltenen Fall einer hervorragenden vorzüglich selbstständigen Persönlichkeit wie Guizot ausgenommen, die Hauptgewalt sich in dem beständigern, zum Theil inamovibeln conseil royal de l'instruction publique concentrirte, welcher zugleich die Traditionen und den zähen Kastengeist der Universität bewahrte und pflegte, so daß in den meisten Fällen der Minister seinem Rathe zu Gefallen zu handeln gezwungen war. Fand sich nun vielleicht noch ein Mann von vorzüglicher Herrschsucht und hervorragendem Herrschtalente im Conseil, so fiel ihm trotz des Ministers die Allgewalt des mächtigen Instituts anheim, was man jetzt von Cousin, gewiß mit Uebertreibung, behauptet. Zum Verständniß dieser Anklagen und der darauf bezüglichen Bestimmungen des neuen Gesetzes ist es nöthig, einige Punkte aus der Organisation des Conseil royal anzugeben.

Er zählt 30 Glieder, von denen ursprünglich nur zehn

inamovibel sein sollten, die übrigen von Zeit zu Zeit neu gewählt, und zwar durch den Minister auf einer Liste von drei Personen, die inamovibeln Mitglieder selbst in Vorschlag bringen; so daß die Erneuerung dieser Behörde immer von ihr selbst abhängt, und sie alle Mittel in Händen hat, das Eindringen eines etwaigen fremden Geistes zu verhindern. Nach und nach haben sich übrigens alle Mitglieder zu inamovibeln gemacht. Der Rath hat über alle Fragen, welche die Verwaltung im ganzen Reiche betreffen, zu entscheiden und das Budget jeder einzelnen Anstalt zu bestimmen; — er ist Richter über alle Klagen und Reclamationen im Bereiche der Universität; — er prüft alle Schulbücher, um über ihre Zulassung oder ihr Verbot in den Schulen zu entscheiden; (hierin vorzüglich ist ein ungemein großer Einfluß begründet) — weis't jedem neuen Communal- oder Privatinstitute den Umfang der Studien an, welche in demselben getrieben werden dürfen, damit der Unterricht in den verschiedenen Theilen des Landes auf möglichst gleiche Weise vertheilt sei, — entwirft, bestimmt und veröffentlicht alle allgemeinen Reglements in Bezug auf den öffentlichen Unterricht, — führt die Aufsicht über alle Akademien, rügt und beseitigt die Mißbräuche in denselben. Die meisten dieser Akte sollen zwar unter der Autorität und Verantwortlichkeit des Ministers geübt werden; allein man kann sich leicht erklären, wie diese Autorität bald gegen diejenige, welche das energische Corps sich selbst zu verschaffen wußte, selten mächtig genug sein konnte, besonders seitdem misbräuchlich alle Mitglieder inamovibel geworden sind. Unter der Oberleitung des Conseil royal, welches seinen lebendigen Einfluß durch Rundreisen der zwanzig bis dreißig Generalinspectoren im ganzen Lande fortwährend ausübt, — stehen die Akademien d. h. die leitenden Behörden in den Provinzen. Diese sind also durchaus nicht mit unsern Akademien zu verwechseln. Es giebt so viele Akademien als Appellationsgerichtshöfe (cours royales). Der Rektor jeder Akademie wird vom Großmeister auf den Vorschlag des Conseil auf 5 Jahre gewählt, aber mit dem Recht, immer wieder gewählt werden zu können. Er besorgt die Inspektion der ihm untergebenen Anstalten, leitet die Examina und ertheilt die Diplome.

Die Beamtenhierarchie ist nun in kurzer Uebersicht folgende:

In der Verwaltung:	Im Lehrfache:
1. Der Großmeister.	
2. Der Kanzler (das erste Mitglied des Raths.)	

In der Verwaltung:	Im Lehrfache:
3. Der Schatzmeister.	
4. Die lebenslänglichen Räthe.	
5. Die übrigen Räthe.	
6. Die Generalinspektoren.	
7. Die Rektoren der Akademieen.	
8. Die Inspektoren der Akademieen.	
9. Die Dekane der Fakultäten.	
	10. Die Professoren der Fakultäten.
11. Die Provisoren } der königl. 12. Die Censoren } Collegien.	
	13. Die Professoren der königlichen Collegien.
14. Die Vorsteher (principaux) der Communalcollegien.	
	15. Die Hülfslehrer (agrégés) in den königl. Collegien.
	16. Die Professoren (régens) in den Communalcollegien.
17. Die Vorsteher höherer Pensionen (chefs d'institutions).	
18. Die Vorsteher niederer Pensionen (maîtres de pension).	
	19. Die Nachhülfslehrer (maîtres d'études).

Die verschiedenen Anstalten zur Verbreitung des Unterrichts zerfallen nur in drei Abtheilungen oder Grade:

1. L'instruction primaire, der Elementar-Unterricht wird in Communal- oder Privatschulen ertheilt und ist durch das bekannte Gesetz Guizot's vom Jahre 1833 geordnet worden.

2. L'instruction secondaire, der gelehrte Schulunterricht begreift nach dem Berichte des Ministers Villemain an den König, „diejenigen Kenntnisse, welche den durch ihre natürlichen Fähigkeiten oder durch ihre Stellung in der Gesellschaft zu öffentlichen Aemtern oder liberalen Professionen berufenen Bürgern nothwendig sind. Er wird theils in

Staatsanstalten (collèges royaux), theils in Communal-Collegien (colléges communaux), theils in Privat-Anstalten ertheilt. Die letztern, welche in gänzlicher Abhängigkeit von der Universität stehen, heißen institution oder pension, je nach dem höhern oder niedern Grade des Unterrichts, zu welchem sie durch das conseil royal berechtigt sind.

3. L'instruction supérieure, der höhere Gelehrten-Unterricht setzt fort, was die instr. secondaire begonnen hat, indem er den schon vorbereiteten Geistern in reicherem Maaße die für die verschiedenen Carrièren nöthigen besondern Wissenschaften anbietet. Er wird in den Facultés ertheilt, nämlich in den fünf: Faculté de théologie, Faculté de médecine, Faculté du droit, Faculté des sciences*), Faculté des lettres**). Sie entsprechen den deutschen Universitätsfakultäten in vieler Beziehung, zum Theil auch darin, daß von ihnen die wissenschaftlichen Prüfungen zur Ertheilung von Graden abgehalten werden. Da zur Classifikation der Lehrer im Secundär-Unterricht auf die Grade in den Fakultäten des sciences und des lettres viel ankommt, so wollen wir dieselben mit ihren Bedingungen in Kürze angeben:

Grade in der Faculté des lettres.

Um das Examen als bachelier-ès-lettres (das Abiturientenexamen) zu machen, muß man 16 Jahr alt sein und in dem Bereiche aller im Secundär-Unterricht gelehrten Wissenschaften gut bewandert.

Bei dem Examen als licencié-ès-lettres muß man: 1) das Zeugniß als bachelier-ès-lettres vorzeigen, 2) eine lateinische und eine französische Arbeit aus dem Gebiet der Litteratur oder Geschichte in gegebener Zeit anfertigen.

Bei dem Examen als docteur-ès-lettres muß man 1) licencié-ès-lettres sein, 2) eine Dissertation über einen Gegenstand aus der Rhetorik oder Logik lateinisch und eine andere über einen Gegenstand aus der alten Litteratur französisch schreiben und vertheidigen.

Grade in der Faculté des sciences.

Um bachelier-ès-sciences zu werden, muß man 1) bach.-ès-lettres sein, 2) eine Prüfung über die Arithmetik, die ebene Geometrie und Trigonometrie, die Algebra und ihre Anwendung auf die Geometrie bestehen. (Der

*) Im Collège de France. **) In der Sorbonne.

Leser ersieht hieraus, daß in unserm Abiturientenexamen auch das Baccalauréat-ès-sciences schon mitbegriffen ist. Es kommt darauf an, dies wohl zu behalten, da diese Grade für das Verständniß gewisser Debatten von Wichtigkeit sind.)

Um licencié-ès-sciences zu werden, muß man 1) bachelier-ès-sciences sein, 2) eine Prüfung über die Statik und die Differential- und Integralrechnung bestehen können.

Um docteur-ès-sciences zu werden, ist erforderlich 1) das Zeugniß als licencié-ès-sciences, 2) zwei Dissertationen über Gegenstände aus der Mechanik und Astronomie oder aus der Physik und Chemie. Außer diesen Graden können die Lehrer noch agrégés sein. Es findet nämlich jährlich zwischen ihnen ein Concurs Statt; diejenigen der Theilnehmer, welche sich dabei auszeichnen, erhalten den Titel agrégé-ès-sciences oder agrégé pour les classes supérieures. — Es ist dieser Titel nicht mit dem eines professeur agrégé d. h. Hülfsprofessor zu verwechseln.

Unserm Gegenstande getreu lassen wir nun den Primär- und Fakultäts-Unterricht bei Seite, um uns nur mit dem Secundär-Unterricht zu beschäftigen, und zwar zuerst mit seiner äußern Organisation.

Von den königlichen Anstalten.

Königliche Collegien, collèges royaux, unter der Kaiserherrschaft Lyceen genannt, bestehen jetzt im ganzen Reiche 46 (10 mehr, als im Jahre 1812). Die Städte, welche ein solches Collegium zu besitzen wünschen und denen die Regierung darin zu willfahren Grund findet, müssen die Gebäude und das zur Gründung nöthige Material liefern und überdies eine gewisse Zahl von Freistellen (bourses) stiften. Außer diesen einmaligen Ausgaben sind die Departements und Communen für den Unterhalt der königlichen Anstalten zu keinen Geldopfern verpflichtet; die Kosten werden vielmehr durch die im jährlichen Staatsbudget für Gehalt und Freistellen bestimmten Nummern, durch die Einnahmen von den Pensionären (internes) und den übrigen Schülern (externes) gedeckt. Die Total-Einnahme aller 46 Collegien betrug im Jahre 1842: 8,697,976 Francs, wozu der Staat jedoch nach Abzug der ein für alle Mal gestifteten Freistellen nur 1,334,972 Francs beigetragen hat, im Durchschnitt für jede Anstalt 29000 Fr. (etwa 7750 Rthlr.) Das Budget für jedes Collegium wird, wie wir schon bemerkt haben, jährlich im Conseil royal festgesetzt.

Die erwähnten 46 Collegien zerfallen nach der Wichtigkeit der Städte und in Bezug auf die Gehalte in drei Classen. Ueber alle stehn die fünf Collegien von Paris, von denen drei, nämlich Henri IV, Louis le Grand und St. Louis, zugleich sehr zahlreiche Pensionen (Internats) besitzen, zwei dagegen Bourbon und Charlemagne, nur Unterricht, keine Erziehung geben, also nur Externen aufnehmen. Mit ihnen steht auf ganz gleicher Stufe das Communalkollegium Rollin, so wie das Privatcollegium Stanislas *).

Die oberste Leitung in jedem Collegium ist in den Händen des sogenannten Proviseur, unter dessen Befehl für die materielle Verwaltung der Econome, für die Aufrechterhaltung der Disciplin der Censeur sorgt. Der Proviseur ist deßhalb mit unserm Rektor oder Direktor nicht zu vergleichen, weil er gar keinen Unterricht ertheilt.

Der religiöse Unterricht und der Gottesdienst in den meist zum Collegium gehörigen Kirchen wird von einem Beichtvater, Aumônier, versehen, welcher nicht selten einen zweiten und mehrere Hülfspriester neben sich hat.

Den wissenschaftlichen Unterricht geben so viele ordentliche Professoren als Klassen existiren; da oft die Klassen in zwei Coetus (divisions) getheilt werden müssen, so stellt man noch eben so viele Hülfsprofessoren (professeurs agrégés) für die Nebenabtheilungen an. Die Klassen von unten herauf:

Classes élémentaires meistens nur eine (septième), zuweilen zwei (septième huitième); — (nicht mit unsern Elementarschulen zu verwechseln, denen die instruction primaire entspricht, da in den classes élémentaires des Secundärunterrichts vielmehr, wie in den höhern Klassen, schon fast ausschließlich Latein getrieben wird.)

dann: die drei classes de Grammaire, sixième cinquième und quatrième,
die zwei classes d'humanité, troisième und seconde,
la Rhétorique,
endlich la Philosophie.

Jede dieser Klassen bis zur Seconde inclusive zerfällt, wie

*) Zwischen diesen sieben Anstalten und dem Collegium von Versailles findet am Ende jedes Schuljahrs der große Concurs Statt, von welchem wir bei der Besprechung der Studien selbst mehr zu sagen haben werden.

wir oben bemerkt, in den größern Anstalten, wie z. B. in allen Pariser (mit Ausnahme von Stanislas), in zwei Abtheilungen. Die Rhétorique ist nirgends getheilt Die Philosophie hat überall als Nebenabtheilung die Klasse de physique et de mathématique spéciales. Jede Abtheilung, sagten wir, hat einen einzigen Lehrer, welcher ausschließlich allen Unterricht in derselben ertheilt*) und sich nur dann und wann durch einen Remplaçant (Aspirant aufs Professorat, welcher dem Collegium zur Disposition gestellt ist) vertreten lassen darf. — Nur für die Geschichte giebt es einen eigenen Professor, welcher allen Geschichtsunterricht in den verschiedenen Klassen von quatrième ab bis Rhétorique ertheilt.

Die Lehrer haben dreifach verschiedenen Rang und Gehalt nach der Größe der ihnen auferlegten wissenschaftlichen Bedingungen und dem Grade des Unterrichts, den sie zu ertheilen befugt sind. Im ersten Range befinden sich die Professoren der Philosophie, Rhetorik, Physik und der speziellen Mathematik, welche licenciés-ès-sciences und agrégés des sciences sein müssen, oder wenigstens licenciés-ès-lettres, bacheliers-ès-sciences und agrégés pour les classes supérieures; — den zweiten Rang nehmen die Professoren der Geschichte und der humanités ein, welche licenciés-ès-lettres und agrégés pour les classes supérieures, resp. agrégés d'histoire sind; den dritten die Professoren des mathématiques élémentaires und der classes de grammaire, welche nur bacheliers-ès-lettres und agrégés de Grammaire zu sein brauchen, so wie die Lehrer in den classes élémentaires, welche nur bacheliers-ès-lettres (also Studenten) sind.

Der vom Proviseur und Censeur verlangte Grad ist licencié-ès-lettres, also oft geringer, als der von den Professoren erster Klasse geforderte, was deshalb von keiner erheblichen Bedeutung ist, weil sie beide keinen Unterricht geben. Uebrigens ist der wirkliche Grad des Proviseur in den meisten Fällen höher, als der vorgeschriebene.

Die erwähnten Vorschriften werden jedoch nicht überall streng gehandhabt, so daß zumal in unbedeutenden Städten die Professoren in den Classes de Grammaire nur bacheliers sind, ohne die Agregation erlangt zu haben. Nach der Uebersicht des Personals aller Collegien vom Jahre 1842, welche

*) Vier Stunden täglich.

Ref. vor sich hat, sind z. B. in Pau, Pontion, Tournon sogar Professoren in Philosophie und Rhétorique nur bacheliers-ès-lettres.

Der Gehalt richtet sich zugleich nach dem Range des Beamten und nach dem des Collegiums.

Hier eine Uebersicht der Gehalte.

	Des Proviseur (mit Einschluß einer fix gewordenen Remuneration)	Des Censeur	Der Professoren		
			1. Cl.	2. Cl.	3 Cl.
In d. Colleg. v. Paris	8000 Fr. (2130 Rtl.)	3500	3000	2500	2000
Colleg. ersten Rangs	6000 Fr. (1600 Rtl.)	2500	2000	1800	1500
Colleg zweiten Rangs	5000 Fr. (1330 Rtl.)	2000	1800	1600	1400
Colleg. dritten Rangs	4000 Fr. (1075 Rtl.)	1800	1700	1500	1200

Man ersieht aus dieser Liste, daß die Gehalte der Proviseurs ziemlich hoch, die der Professoren im Ganzen sehr niedrig sind, wodurch sie angewiesen werden, sich anderweitig Mittel für ein behagliches Dasein zu schaffen, wie wir bald sehen werden.

In den überwiegend zahlreichen Anstalten, welche neben dem Unterricht auch der Erziehung dienen, welche also zugleich große Pensionate (Internats) enthalten, stehen neben den Professoren für die fortwährende Aufsicht bei der Arbeit und beim Spiel, wie in den eigentlichen Pensionen, sogenannte maîtres d'études, welche in den königlichen Collegien durchaus mit dem Diplom als bacheliers-ès-lettres versehen sein müssen, und deren Gehalt zwischen 800 und 1200 Fr. abwechselt; außerdem aber haben sie Wohnung und Kost und für die Fortsetzung ihrer Studien, deren Ziel gewöhnlich das Professorat ist, gewisse Vortheile.

Eine neuerlich eingetretene Verbesserung und Vervollständigung der Studien besteht in dem von Guizot als dem Minister des öffentlichen Unterrichts begründeten Lehrcursus der neuern Sprachen von Quatrième an. Die Lehrer haben 900 bis 1500 Fr. Gehalt und müssen, außer der Prüfung über die besondere Sprache, das Baccalaureatsexamen bestanden haben.

Ueber das Personal für den Schreib-, Zeichen-, Sing- und Turn-Unterricht existiren keine festen Regeln.

Indem wir von dem Personal der Anstalten zur Vertheilung und Behandlung der Studien übergehen, kommen wir auf ein Feld, wo es uns nicht mehr erlaubt ist, nur zu berichten, sondern wo die Kritik neben den Referaten

nothwendig hergehen muß, oder vielmehr wo der **Bericht selbst eine Kritik ist.**

Zunächst eine Uebersicht der Vertheilung der verschiedenen Lehrgegenstände:

In jeder Klasse sind täglich vier Unterrichts-Stunden, früh von $8^1/_2 - 10^1/_2$ (la classe du matin), und Nachmittags von 2 — 4 (la classe du soir). Die Aufgaben sind auf fünf bis sechs Stunden berechnet und müssen, wenn sie irgendwie ersprießlich sein sollen, unter fortwährender Aufsicht und Leitung gemacht werden. Dazu sind eben in den Internaten und Pensionen die maîtres d'études angestellt, deren Zeit und Kraft aber nicht hinreicht, um Allen Aufmerksamkeit und gleichen Beistand zu schenken; es können daher nur die von ihnen vorzüglich Gepflegten oder solche, welche zu Hause mit einem eignen Lehrer arbeiten, den rechten Nutzen aus dem Unterricht ziehen.

In den untern Classen bis Quatrième inclusive umfaßt der Lehrcursus nach dem Programm: Studien über **lateinische, griechische, französische Grammatik, Gedächtnißübungen, Erklärungen von Autoren, Versuche von Uebersetzungen in die alten Sprachen** (Thêmes genannt), **allgemeine Begriffe aus der Arithmetik, Unterricht in der biblischen, in der alten und römischen Geschichte** (**so wird hier immer geschieden**) und in der darauf bezüglichen **Geographie.**

Es ist jedoch gleich zu bemerken, daß die **französische Grammatik**, da sie in der Angabe der auf sie zu verwendenden Zeit mit den alten Sprachen zusammengefaßt ist, neben ihnen gewöhnlich sehr schlecht bedacht wird. Wenn es hoch kommt, ist in Septième und höchst selten etwa in Sixième noch der Brauch, pro forma von Zeit zu Zeit ein Kapitel aus Noël et Chapsal auswendig lernen zu lassen, was aber, da keine Uebungen dazu kommen, eben so bald vergessen wie gelernt ist. Soviel Ref. beobachten konnte, ist Septième eigentlich die letzte Klasse, wo man sich mit dem französischen auch nur obenhin beschäftigt und wo von vier zu vier Wochen ein Exercitium (Composition) darüber geschrieben wird; und da sind die Geisteskräfte natürlich noch nicht genug entwickelt, um selbst nur alle Regeln über die Orthographie, zumal, wo sie von der Syntax abhängt, wie in den Partizipien, zu begreifen. Von Sixième bis Quatrième steht das Französische im Programm des Ministers, aber nicht auf dem Stundenplan,

und für Troisième und Seconde nicht einmal mehr im Programm, so daß man mit ziemlicher Zuversicht sagen kann, daß in den französischen Unterrichts-Anstalten von der Elementarschule an bis zur Rhétorique die Muttersprache nicht getrieben wird. Daher auch die anders unbegreiflich große Anzahl von sonst gebildeten Leuten, welche bei irgendwie schwierigen Punkten der Orthographie anstoßen, daher die immer wiederkehrenden Klagen, welchen im vorigen Jahre „la presse" z. B. mehrere Artikel widmete, über unorthographische und ungrammatische Büreauarbeiten, daher Partizipienfehler selbst in Journalen, wie Referent deren vorzüglich im Siècle häufig bemerkt hat.

Was die Studien in der Arithmetik betrifft, so ist ihnen nur in den Elementarklassen eine Stunde wöchentlich eingeräumt, worin man natürlich nicht über die vier Species mit Brüchen hinauskommt, bis wohin auch nur diejenigen Schüler folgen können, welche in der Repetition tüchtig geübt werden. An den monatlichen Probearbeiten können daher von den 60 bis 70 Schülern oft nur 10 Theil nehmen. Von Sixième und Quatrième findet nicht der geringste Rechenunterricht mehr Statt, ist auch auf dem Programm nicht mehr vorgeschrieben. — Von Mathematik ist keine Rede. Für den Unterricht in Geschichte und Geographie zusammen ist in jeder dieser Klassen wöchentlich eine Stunde angesetzt.

Man ersieht hieraus schon, daß der Hauptfleiß und fast alle Zeit den classischen Studien zugewandt wird: über ihre Behandlung später. Hier nur so viel, daß in der Septième schon die ganze lateinische Grammatik mit der Syntax durchgemacht wird, wie auch das Griechische bis zu den Zeitwörtern auf. Die Autoren sind so vertheilt, daß für die Quatrième schon einzelne Werke von Cicero, ferner Caesar, Ovid, Virgil, — Lucian, Plutarch und Isocrates auf dem Programm stehen. Die Versuche von Uebersetzungen aus dem Französischen, die sogenannten Thèmes sind, da man eben schon in den Elementarklassen die ganze Grammatik gelernt hat, auch von vorn herein sehr schwer und bleiben durch die vier Klassen bis Troisième so ziemlich auf derselben Höhe.

Die Gedächtnißübungen bestehen im Auswendiglernen alles aus dem Lateinischen und Griechischen Uebersetzten, sowie aus Lafontaine, Fénélon, Racine u. s. w.

Troisième und Seconde, die classes d'humanités, mißbräuchlich auch classes d'histoire genannt, sind nach dem

Berichte des Ministers fast ausschließlich der Erklärung der Autoren gewidmet. „Die zu bedeutende Stelle, sagt er, welche man vor einigen Jahren der Geometrie in diesen Klassen eingeräumt hatte, ist ihr wieder entzogen worden, ohne daß deshalb für die Mehrzahl der Schüler der Unterricht in den Elementen dieser Wissenschaft aufgehoben wäre.“ Als Commentar zu dieser Erklärung diene, daß in beiden Klassen, so wie in Rhétorique, welche unserm ersten Jahre von Prima entspricht, wöchentlich eine volle Stunde der Geometrie und Arithmetik gemeinschaftlich gewidmet wird, wovon sich aber jeder Schüler nach seinem oder der Eltern oft nur fingirtem Belieben dispensiren kann. Dieser Cursus umfaßt übrigens nur einen Theil der ebenen Geometrie, einige rein praktische Notizen über die Stereometrie und in der Arithmetik die vier Species mit Brüchen, die man natürlich von Septième her vergessen hatte, die Regel de tri und die Wurzelausziehungen. Von Algebra ist keine Rede.

Das Studium der Geschichte ist auch in diesen Klassen ebenfalls eingeschränkt genug, da es mit der Geographie zusammen nur zwei Stunden wöchentlich einnimmt.

Die classischen Studien, welche, wie gesagt, in diesen Klassen wieder fast ausschließlich herrschen, beziehen sich auf Cicero, Tacitus, Plato, Demosthenes, Homer. Das Schwerste, was das Alterthum bietet, wird hier durchgenommen, indem man für Rhétorique in der That nur das eigentlich Oratorische aufbewahrt.

In Rhétorique, dieser höchsten Latein-Klasse, kommt zu dem bisherigen Programm nur statt Thême latin und Thême grec eine lateinische und eine französische Rede hinzu. Es ist wohl zu bemerken, daß in allen vorhergehenden Klassen nirgends ein Versuch einer freien Ausarbeitung gemacht wird; es ist dieselbe der dafür eigends bestimmten Klasse Rhétorique allein vorbehalten, — ob zum Nutzen und Frommen der Sache überlassen wir der Beurtheilung des denkenden Lesers. Daß es so ist, geht auch aus den Worten Villemains hervor: „der Unterricht in Rhétorique beschließt diese Reihe von Studien, indem er den Versuch eigener Aufsätze hinzufügt, als Probe der Kenntnisse und Ideen, welche die Schüler in der Periode von der Kindheit bis zum Jünglingsalter gesammelt haben.“ „In diesem Cursus, fügt er hinzu, verbindet man jetzt mit tüchtigen Studien des Alterthums und mit beständigen Betrachtungen der reinsten Muster französischen Geistes ein besonderes Studium der Geschichte Frankreichs.“

In der höchsten Klasse, Philosophie, werden außer der Logik die Grundzüge der Psychologie, Ethik und Metaphysik behandelt. Es ist hierfür kein bestimmtes Handbuch vorgeschrieben; aber das Conseil royal hat als Norm für die philosophischen Studien eine Auswahl der vorzüglichsten Denkmäler des philosophischen Geistes bezeichnet. Dahin gehören Werke von Plato, Aristoteles, Cicero, Descartes, Malebranche, d'Arnaud, Bossuet, Fénélon, Clarke, Buffier, Leibnitz, Locke, Euler. „Unter diesen Autoritäten" sagt Villemain „bleibt der Unterricht immer untadelig, ohne darum weniger frei und ausgedehnt zu sein." Die Kammerdebatten werden uns hierauf zurückführen. — Nebenher gehn in dieser Klasse mathematische, physische, chemische und naturhistorische Studien, aber nur übersichtlich und ganz allgemein gehalten, da genauerer Unterricht für diejenigen, welche sich für die polytechnische Schule oder für das Baccalauréat-ès-sciences vorbereiten, in der Nebenklasse des mathématiques spéciales gegeben wird, deren Besuch für diejenigen nicht erforderlich ist, welche das Baccalaureat für die gewöhnlichen Carrieren, also das Baccalauréat-ès-lettres erstreben.

Wir haben nun, ehe wir einige Worte über den Geist und das Wesen des ganzen Unterrichts hinzufügen, noch das nächste Ziel ins Auge zu fassen, worauf die Studien jedes Jahres und jedes Tages hinstreben, den mehr oder weniger öffentlichen Concours.

Jede Woche am Dienstag Vormittag wird in allen Collegien des Landes ein Exercitium oder, wie man es nennt, eine Composition geschrieben *), abwechselnd in Version latine (Uebersetzung aus dem Lateinischen), Thême latin (ins Lateinische), Version grecque, Thême grec, Geschichte u. s. w. Darnach werden die Plätze für die Woche bestimmt. (Die 6 Ersten sitzen auf einer Ehrenbank und haben als praktischen Vortheil einen Tisch vor sich, wogegen alle Uebrigen auf den Knieen schreiben und die Bücher halten müssen.) Diejenigen, welche in einem Gegenstande das Jahr hindurch am öftersten unter den 6 Ersten gewesen sind, werden am Ende des Jahres in diesem Gegenstande zu einem gemeinschaftlichen Concours mehrerer Collegien zugelassen. In Paris findet ein sol-

---

*) Es wimmelt der hiesige Schuljargon von solchen Ausdrücken, die von alten Gebräuchen für die an ihre Stelle gekommenen neueren beibehalten, jeder Erklärung Trotz bietet.

cher zwischen allen da existirenden Anstalten und der von Versailles in der Sorbonne statt. Es werden aus allen Collegien und aus jeder Klasse die 6 Besten in jedem Gegenstande zusammengebracht und ihnen in der Sorbonne selbst eine Probearbeit aufgegeben. Das Conseil royal entscheidet, welche Arbeiten der 2 Preise und 4 bis 6 Accessits in jedem Gegenstande würdig sind, und in einer feierlichen Sitzung zum Schluß des Schuljahrs werden im großen Saal der Sorbonne vor allen hohen Staatsbeamten, Pairs de France u. s. w., vom Minister, als Großmeister, die Namen der Sieger mit dem Namen der Anstalt, welcher sie angehören, ausgerufen. Bei jedem ersten Preis bläst das Orchester einen Refrain, der Aufgerufene geht auf die Estrade, wo das Conseil royal sitzt, wird vom Minister umarmt und mit einem Lorbeerkranz geschmückt und erhält ein classisches Werk als Prämie; bei dem zweiten Preise findet noch ein Tusch statt, aber nicht die Umarmung; bei den Accessits wird nur der Name verkündet. Belebt und interessant wird die Feierlichkeit aber besonders dadurch, daß bei jedem Preise, der einem Collegium zufällt, alle anwesenden Schüler desselben in Bravo's und schallenden Jubel ausbrechen. Es ist ein Kampf nicht nur der Einzelnen, sondern der ganzen Corporationen; jede Anstalt zählt ihre Siege, und es erheben sich gleich eifrige Streitigkeiten über den Vorrang. Beim Herausgehen wird jeder Siegerkranz von der aufgestellten Nationalgarde mit Trommelschlag empfangen, und die Namen der stolzen Sieger gehn von Mund zu Munde; um den Ruhm voll zu machen, werden sie am andern Tage in allen Journalen aufgezählt. Der Sieger um den ersten Preis in Rhétorique, der sogenannte prix d'honneur, wurde sonst immer, zuweilen auch jetzt noch, in einer Staatscarosse mit 8 Pferden zum König zu Tisch abgeholt.

Wie zwischen den Pariser Collegien findet in den Provinzen ein Concours zwischen den zu derselben Akademie Gehörigen Statt, obwohl nicht mit demselben Glanz und Wiederhall.

Es ist natürlich, daß das ganze Augenmerk der Schüler wie der Lehrer das Jahr hindurch auf dieses blendende Ziel hingerichtet ist, und daß es für Viele ein sehr nützlicher Sporn ist. Die Nachtheile für die Studien im Allgemeinen sind aber so bedeutend, daß individuelle Vortheile darüber ganz verschwinden müssen. Die Lehrer sind nämlich veranlaßt, bei Allem, was sie einüben, auf jenes Ziel loszuarbeiten. Die Geltung der einzelnen Lehrer wird vom Proviseur und von den Schülern nach der Anzahl gekrönter Mitglieder seiner Klasse

bemessen; mit seiner Geltung steigt und fällt aber auch die Zahl derer, welche bei ihm privatim die nöthige Nachhülfe in Arbeitsstunden (répétition) suchen; denn jeder Professor ist genöthigt, sein unzureichendes Gehalt durch solche Repetitionen zu vergrößern. So ist nicht nur die Ehre, sondern auch das materielle Interesse eines Jeden bei dem Erfolge des Concours im Spiele; über das Deficit an Ehre würde aber das Bewußtsein, redlich das Seinige gethan zu haben, Manchem noch leichter hinweghelfen, als leider über das Deficit in seinem jährlichen Budget. Jeder ist daher angewiesen, darauf hinzuarbeiten, daß er am Ende des Jahres eine Anzahl von 6 bis 7 ausgezeichneten Schülern in jedem Gegenstande aufzuweisen habe, mit welchen er im Concours Ehre einlegen könne. Dies kann er nicht anders erreichen, als indem er denjenigen der Schüler, welche schon mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet in seine Klasse kommen, vorzüglich und allein seine Aufmerksamkeit zuwendet und sie auf alle Weise anspornt und hinauftreibt, so hoch ihre Geisteskräfte nur irgend zu klimmen vermögen. Die meisten Lehrstunden und die meisten Aufgaben werden nach der Fassungskraft und den Kenntnissen jener Elite berechnet, ohne Rücksicht darauf, ob die große Majorität der Klasse zu folgen, oder daraus Nutzen zu ziehen vermag. Diese Majorität heißt la queue de la classe, und die Lehrer gestehen achselzuckend ganz offen ein, daß sie sich nur mit der tête beschäftigen können. Ref. fragte einen Professor, was denn aus der queue werde, und erhielt zur Antwort: „eh bien, elle passe comme queue d'une classe à l'autre et arrive comme queue en Rhétorique." Von einem Durchschnitt der Fähigkeit einer Klasse kann daher hier keine Rede sein, und im Vergleich mit den preußischen Gymnasien sind die drei bis sechs Besten jeder hiesigen Klasse im Latein den Besten der entsprechenden Klasse in der Heimath ohne Zweifel überlegen, die übrigen 50 bis 60 hiesigen stehen aber weit hinter dem Rest jener zurück. — Es soll das Verhältniß in den Provinzen, wo der Concours nicht denselben Glanz hat, nicht ganz so schlimm sein, im Ganzen aber ist der Uebelstand derselbe. Größer wird er noch durch das Pensionsunwesen, welches sich daran anschließt. Indem nämlich auch der Pensionen und Repetitionen in den Zeitungen Erwähnung gethan wird, denen die größte Zahl der Sieger angehörte, so sind diejenigen, welche bei der Probe am Besten bestehen, des größten Zulaufs gewiß. In ihnen nimmt aber das Ringen nach jenem Ziele oft einen noch bedenklicheren Charakter an. Nämlich außer der schon

erwähnten vorzüglichen Berücksichtigung der so schon ausgezeichneten Eleven, auf deren Arbeit man mit unvergleichlich mehr Sorgfalt achtet, als auf die der weniger Begabten, welche der Sorgfalt grade am Meisten bedürftig wären, herrscht in einer großen Anzahl von Pensionen noch dazu der gewissenlose Mißbrauch, einzelne Schüler gradezu zu einem Preise in einem bestimmten Gegenstand vorzubereiten, indem man sie das ganze Jahr hindurch zu besonderer Beschäftigung mit dieser Einzelheit anhält, und ihnen, damit sie mehr Zeit hierfür gewinnen, erlaubt, alle anderweitigen Aufgaben schnell und nachlässig oder mit bedeutender Nachhülfe zu machen. So wird ein Schüler zum Preis in Version latine, der andere in Geschichte, ein dritter in Thème grec wahrhaft zugearbeitet, und es kommt nicht selten vor, daß Einer die Ehre eines ersten Preises erhascht, welcher nur in dem einen Gegenstande gut beschlagen, in allen übrigen und im Ganzen unwissend ist. Welche Eifersucht zwischen den Lehrern und in Folge dessen, welche Partheilichkeit gegen die Schüler durch einen derartigen Wetteifer erweckt wird, ist leicht zu ermessen, besonders ist jeder der höhern Klasse ein erklärter Widersacher des in der nächst niedrigern lehrenden, weil er von ihm nie Schüler hinüber bekommen kann, die ihm ausgezeichnet genug scheinen. Vorzüglich aber kann derjenige Professor der größten Schmähungen und Verdächtigungen gewärtig sein, welcher sich einfallen läßt, zu Gunsten solider Studien auf den Glanz zu verzichten; die höheren Professoren schreien dann über Plattheit und Nüchternheit der ihnen aus seiner Klasse zukommenden Schüler, und der Neuerer bekommt bald eine Weisung vom Proviseur, den Unterricht der ihm anvertrauten Klasse nicht herabsinken zu lassen.

Nachdem wir die Organisation des Unterrichts mit ihren Uebelständen im Einzelnen auseinandergesetzt haben, sei es uns vergönnt, noch über die Art und Weise des Studiums im Ganzen einige Betrachtungen anzuknüpfen.

(Schluß folgt.)

Druck von Carl Georgi in Bonn.

